BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. **CLEMENS BAEUMKER,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN,

UND

Dr. **GEORG FREIH. VON HERTLING,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND III. HEFT V.

JOH. NEP. ESPENBERGER, DIE PHILOSOPHIE DES PETRUS LOMBARDUS UND IHRE STELLUNG IM ZWÖLFTEN JAHRHUNDERT.

MÜNSTER 1901.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE PHILOSOPHIE

DES

PETRUS LOMBARDUS

UND

IHRE STELLUNG IM ZWÖLFTEN JAHRHUNDERT.

VON

DR. JOH. NEP. ESPENBERGER.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER 1901.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18818

SEINEM LEHRER

DR. GEORG FREIHERRN VON HERTLING

UNIVERSITÄTSPROFESSOR UND REICHSRAT DER KRONE BAYERN

IN DANKBARKEIT UND EHRFURCHT

GEWIDMET.

Inhaltsangabe.

Einleitung, p. 1—11.

Lebensabriß des Lombarden; seine Schriften; sein Verhältnis zu Abälard, Robertus Pullus, Hugo von Skt. Viktor, Gandulf; seine Väterquellen, besonders seine Abhängigkeit von Augustin; seine Stellung zur Philosophie.

I. Logik und Erkenntnistheorie, p. 12—24.

Geringschätzung der Logik; Leugnung der universellen Geltung des Widerspruchsgesetzes; Gründe für das Verhalten des Lombarden gegenüber der Logik; Einfluß Hugos von Skt. Viktor und Augustins; Universalienlehre; die diesbezüglichen Angaben des Meisters; Dunkelheit derselben; Petrus ein Realist.

Methode, p. 25—30.

Darlegung der Grundsätze des Lombarden; sein Verhältnis zu Robertus Pullus und Hugo von Skt. Viktor; entscheidender Einfluß Abaelards; Modifizierung der Anschauung dieses Lehrers.

Glaube und Wissen, p. 30—36.

Unbedingte Anerkennung des Glaubensprincipes; der Glaube muß, wenn auch sein Inhalt nur teilweise begriffen wird, dennoch vernünftig sein; Glaube und Wissen; Verhältnis zu Abälard, Hugo von Skt. Viktor, Augustin.

II. Ontologie, p. 36—75.

Substanz und Accidenz, p. 37—42; dreifache Bedeutung des Wortes Substanz: Substanz gleich Etwas, gleich substantia prima und secunda; Wesen der Accidenzien; absolute Accidenzien; Verhältnis zu Augustin, Boethius, Abälard, Hugo von Skt. Viktor und anderen Meistern.

Natur, p. 42—46.

Dreifache Bedeutung des Begriffes: Natur heißen 1. die substantia prima, 2. die regelmäßige Wirkungsweise der Dinge, 3. die ethischen Grundsätze in unserem Innern; historische Beurteilung dieser Verwertung des Begriffes.

Person, p. 45—50.

Verschiedene Schulmeinungen im zwölften Jahrhundert; die einen hangen Boethius an, die andern Augustin; der Meister schlägt mit Abälard und Anselm von Canterbury einen Mittelweg ein; Definition der Person; die Subsistenz das unterscheidende Merkmal; Rücksichtnahme auf Hugo von Skt. Viktor.

Materie, p. 51—57.

Geformte und ungeformte Materie; Urmaterie; die Ansichten Augustins; sein Einfluß auf die damalige Zeit; der Meister nimmt keine absolut formlose Materie an; im Gegenteile, es herrscht in der Urmaterie sogar eine gewisse Ordnung, doch ist alles in wilder Bewegung; die Stellung der ersten Materie zu unserem Erkennen; Verhältnis des Meisters zum Atomismus; fortwährender Vergleich mit der Lehre anderer Meister.

Form, p. 57—61.

Die Form als Gedanke Gottes und als Entelechie; Form = Accidens; Unklarheit der Angaben hinsichtlich des Verhältnisses der Form zur Subsistenz; historische Würdigung.

Werden und Vergehen, p. 61—65.

Substanzielles Werden; dazu gehören generatio und corruptio; accidentelles Werden; dazu gehören augmentatio, diminutio, alteratio et secundum locum mutatio; entscheidender Einfluß des Boethius.

Ursächlichkeit, p. 65—70.

Bestimmung des Ursachebegriffes; maßgebender Einfluß Augustins; jede Wirkung setzt eine Ursache voraus; jede Ursache enthält mehr Realität als ihre Wirkung; kein regressus in infinitum; Gott die absolute Ursache; kein Ding kann sich selber ins Dasein setzen; Gesetz der Synonymie; die aristotelische Einteilung des Ursachebegriffes; Verhältnis des Lombarden zu anderen Lehrern.

Raum, p. 70—73.

Begriff des Raumes; Harmonie mit Aristoteles; Augustin die maßgebende Quelle; Raum und Geist; Verhältnis zu Hugo von Skt. Viktor.

Zeit und Ewigkeit, p. 73—75.

Anschauung Augustins; Abhängigkeit des Meisters von ihm; Zeitbegriff; Maßstab für die Zeit; Petrus entwickelt die gleichen Gedanken wie die späteren Scholastiker; Wesen der Ewigkeit; Abhängigkeit von Boethius; Verhältnis des letzteren zu Augustin.

Kosmologie, p. 75—83.

Ausgangspunkt für die Darlegungen ist das Dogma der Schöpfung; Stellungnahme gegen Plato und Aristoteles; die Welt ist nicht ewig, auch nicht ihr eigener Schöpfer und darum nicht Gott; die Urmaterie schmückt Gott in sechs Tagen successive aus; Ablehnung der simultanen Schöpfung Augustins; Unentschiedenheit des Meisters in verschiedenen Problemen; historische Würdigung seiner Bemerkungen.

Stellung des Menschen im Universum, p. 83—87.

Der Mensch die Krone der Schöpfung; sein Verhältnis zu den anderen Kreaturen und zu Gott; er ist der Mikrokosmos; Verhältnis des Lombarden zu anderen Lehrern; Erinnerungen an den Neupythagoreismus.

III. Psychologie, p. 87—103.

Seelenvermögen, p. 88—92.

Die Vermögen existieren in der Seele substantialiter, wie Augustin angiebt; Einteilung der Seelenvermögen: 1. concupiscentia, irascibilitas, rationabilitas; 2. sensus, imaginatio, memoria, ratio; letztere zerfällt in scientia und sapientia; 3. sinnliches und intellektuelles Erkennen; erneute Abhängigkeit von Augustin.

Wesen der Seele, p. 92—96.

Geistigkeit der Seele; Lokalisation ihrer Vermögen; ihre relative Einfachheit und Unsterblichkeit; sie ist eine substantia incompleta; ihr Verhältnis zum Person-sein; grundlegender Einfluß Augustins.

Ursprung der Seele, p. 96—98.

Überblick über die Schulmeinungen zur Zeit unseres Meisters; Petrus ein Kreatianist; die Seele wird am 40. Tage dem Leibe eingeschaffen.

Verhältnis zwischen Seele und Leib, p. 98—103.

Stand des damaligen Wissens; Petrus wahrscheinlich Platoniker; freundschaftliches Verhältnis zwischen Leib und Seele, aber nicht in jeder Beziehung; historische Stellung dieser Angaben.

IV. Theologie, p. 103—118.

Gottesbeweise, p. 103—107.

Erkennbarkeit Gottes aus der sichtbaren Welt; einzelne Modi, wie Gott erkannt werden kann; Mangelhaftigkeit der Beweise.

Wesen und Eigenschaften Gottes, p. 107—115.

Negative Theologie des Pseudo-Dionysius: Gott übersteigt alle unsere Begriffe und unsere Sprache; positive Theologie: Gott vereinigt alle Vollkommenheiten in sich; Gott ist nicht bloß der Kraft, sondern auch dem Wesen nach allgegenwärtig; Gottes Allwissenheit schließt keine Notwendigkeit ein; Gottes Allmacht hat ihre Schranke an der eigenen Vollkommenheit; Bekämpfung des Abälardischen Optimismus; Einfluß Augustins, Hugos und anderer Meister.

Trinität, p. 115—118.

Mit der Mehrzahl der Theologen nimmt der Meister an, die Trinität könne von der Vernunft weder vollständig erkannt noch begriffen werden; Analogiebeweise: 1. die drei Hauptgruppen der Schöpfung: Geisterwelt, geistig-körperliche Welt, reine Körperwelt; 2. jedes Ding hat Einheit, species und Harmonie; 3. potentia, sapientia und bonitas, 4. memoria, intelligentia und voluntas; Verhältnis des Meisters zur Lehre seiner Zeitgenossen.

V. Ethik, p. 118—136.

Freiheit des Willens und Objekt der freien Willensthätigkeit, p. 119—124.

Einfluß Abälards und Hugos von Skt. Viktor; Definition der Freiheit; ihr Wesen besteht im Freisein vom Zwange; Übereinstimmung zwischen Petrus und Anselm von Canterbury; Objekt unseres Wollens ist sittlich Erlaubtes und Unerlaubtes, aber nur insofern es zukünftig ist und die Macht des Willens nicht übersteigt.

Glückseligkeit, p. 124—127.

Alles strebt nach Glückseligkeit; ihr Wesen besteht im Besitzen eines Gutes, das erlaubte Lust gewährt; dieses Gut ist im absoluten Sinne Gott; alle Dinge, auch die Tugend, dürfen daher nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden; Vermittlung zwischen Augustin und Ambrosius.

Moralität der menschlichen Handlungen, p. 127—130.

Die Ansicht Abälards; nach der Überzeugung des Lombarden bemißt sich die Moralität der Handlung sowohl nach ihrem Zwecke, als auch nach ihrem inneren Werte; Einfluß des Viktoriners Hugo.

Sittengesetz, p. 130—132.

Das Sittengesetz wurzelt einmal im positiven Gesetze Gottes, dann auch in unserem Gewissen.

Subjektiv und objektiv Gut, p. 132—134.

Die menschlichen Handlungen sind nur dann gut, wenn ihr Zweck mit dem Sittengesetze übereinstimmt; alle Dinge sind in sich gut; Unent-

schiedenheit des Meisters hinsichtlich der sündhaften Akte; Einteilung der Güter; Einfluß Augustins, Abälards und Hugos von Skt. Viktor.

Das Übel, p. 134—136.

Mit Augustin nennt der Meister das Übel eine privatio boni; es hat nur eine causa deficiens; aktives und passives Übel; ersteres geht nur von der vernünftigen Kreatur aus, letzteres kann auch von Gott verhängt werden; Abhängigkeit des Meisters von Augustin und Hugo von Skt. Viktor.

Einleitung.

Petrus Lombardus wurde gegen Ende des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich zu Lumello in der Lombardei geboren. Nachdem er seine ersten Studien in Bologna gemacht hatte, begab er sich nach Frankreich und zwar zunächst an die Schule von Reims, dann aber nach Paris, wo er, auf die Empfehlung des hl. Bernhard von Clairvaux [1]) hin bei den Viktorinern gastlich aufgenommen, nicht nur diese, sondern auch Abaelard fleißig hörte. Vermutlich noch vor 1140 [2]) erhielt er dann daselbst an der Domschule zu Notre Dame eine Professur der Theologie, die er bis zu seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl der Stadt (1159) einnahm [3]). Aber schon nach einem Jahre scheint er dieses neue Amt niedergelegt zu haben, da bereits 1160 Moriz von Sully als sein Nachfolger genannt wird. Sein Tod erfolgte vier Jahre später, also 1164 [4]).

Wohl keiner seiner Zeitgenossen kann sich mit ihm an Ruhm vergleichen. Abaelards Lob hallte zwar in allen Gauen

[1]) epist. 160 Migne 182 p. 618 ff.

[2]) Sein Kommentar zu den paulinischen Briefen fällt in das Jahr 1140; die Erklärung der hl. Schriften war aber den eigentlichen Lehrern der Theologie vorbehalten; cf. Denifle, Revue thom. II. 1894 p. 149 ff.

[3]) Er war demnach nicht Kanonikus von Chartres (Siehe Näheres bei Protois, Pierre Lombard, évêque de Paris, son époque, sa vie, ses écrits, son influence, Paris 1881), auch nicht Lehrer an der Schule von St. Geneviève, wie z. B. Krug, Encyklop. Lexikon Bd. III. p. 189, Leipzig 1833 behauptet, od. Caré, script. eccl. II p. 220, Basel 1745; cfr. Denifle, die Universitäten des Mittelalters Bd. I p. 657 n. 16; p. 679 n. 83.

[4]) Genaueres siehe bei Protois a. a. O. p. 27 ff. Erdmann (Gesch. d. Philosophie Bd. I p. 312) hat daher unrecht, wenn er als Todesjahr das Jahr 1160 angiebt.

wieder [1]). Wie im Sturme hatten sich seine Ideen in der wissenschaftlichen Welt verbreitet, fast überall bewundert, nicht selten nachgeahmt [2]). Aber beinahe ebenso schnell verschwand nach seiner Verurteilung auf der Synode von Sens (1141) der Kern seiner Ansichten. Weit andauernder war dagegen das Ansehen, das sich sein Schüler, unser Lombarde, erwarb. Seine Sentenzen, die ihm den Ehrennamen magister sententiarum brachten, bildeten Jahrhunderte lang die Grundlage für die dialektische Erörterung der Glaubenslehre [3]). Unzählige Male kommentiert [4]), bis ins Einzelnste hinein zergliedert und geprüft, meistens gebilligt, öfter aber auch arg zerzaust [5]), waren sie für die Theologen bis ins 16. Jahrhundert, wo Thomas von Aquin sie verdrängte, wie eine zweite Bibel [6]).

Doch, es soll hier nicht die Aufgabe sein, die Ehre noch mehr hervorzuheben, welche die Vergangenheit unserem Magister erwies; uns interessiert es hier, seine philosophischen Anschauungen kennen zu lernen und nach ihrer historischen Bedeutung zu würdigen. Dabei müssen wir uns vollständig auf eigene Füße stellen. Es ist nämlich bisher keine einzige Arbeit erschienen, die sich nach dieser Richtung hin gründlicher mit Petrus beschäftigt hätte. Man begnügte sich im besten Falle

---

[1]) cfr. Denifle, Archiv für Litt. u. Kircheng. Bd. I 1885 p. 613 ff.

[2]) Über die Sentenzenlitteratur, die sich an ihn anschließt, siehe Denifle, a. a. O. p. 402 ff.

[3]) cf. Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. VIII. Aufl. Bd. II p. 198 Erdmann, Gesch. d. Phil. Bd. I p. 312.

[4]) Pits, de illustr. Angl. script. Paris 1619 nennt 160 Kommentare von Theologen Englands; in Frankreich gab es deren noch mehr. Dazu kommen auch noch jene der Theologen Deutschlands, Italiens und Spaniens, cf. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, II. Aufl. Bd. IX p. 1921. Protois (a a. O. p. 161 ff.) trifft daher nicht das Richtige, wenn er mit Possevin (elench. aliquot scholast. qui scrips. in magist. sent., Bibl. select. de ratione stud. lib. III cap. 15 p. 131) nur 246 Kommentatoren zählt.

[5]) cf. Protois a. a. O. p. 106 ff.; Migne 192 p. 962 ff. druckt eine Reihe angefochtener Sätze ab.

[6]) cf. Denifle-Chatelain, chart. I, 473 ff. n. 419; Denifle, revue thom. II. 1894 p. 157, 160. Von den 6 Gründen, die Protois (a. a. O. p. 190) für die große Verbreitung angiebt, sind nach meiner Ansicht dio wichtigsten 1) die rein positive Darstellung der Glaubenslehre und 2) das öftere Fehlen einer präcisen Entscheidung, welche den Kommentatoren freien Spielraum für ihre Ansichten ließ.

damit, in allgemeinen Umrissen auf seine Beziehungen zu Augustin, Hugo von St. Viktor und Abaelard aufmerksam zu machen und den Inhalt der einzelnen Sentenzenbücher anzugeben [1]). Nur Julius Kögel [2]) hat in einer Dissertation versucht, die Philosophie des Meisters festzulegen, ist aber nicht viel über ein nebelhaftes Bild hinausgekommen.

Bevor wir nun darangehen, die Lehre des Meisters darzulegen, wollen wir noch einige Bemerkungen über seine Schriften und den allgemeinen Charakter seiner wissenschaftlichen Thätigkeit vorausschicken. Im Jahre 1140 verfaßte er eine Erklärung zu den paulinischen Briefen, die aus einer Menge ohne Verbindung an einander gereihter Citate aus Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Remigius von Auxerre und anderen besteht [3]). Sie ist für unsere Zwecke nur wenig brauchbar. Das nämliche ist der Fall bei seinem nach dem gleichen Plane verfertigten Kommentar zu den Davidischen Psalmen [4]). Auch die 25 Predigten, aus denen Protois nach Pariser Handschriften Auszüge veröffentlichte [5]), können gänzlich beiseite gelassen werden. Die Erläuterungen zum Buche Job und zur Evangelienharmonie sind

---

[1]) z. B. Hist. litt. de la France XII, 589—601; Ceillier, hist. gén. des auteurs sacrés XIV, 550–567 Paris 1863; Flügge, Versuch einer Geschichte der theol. Wiss. III, 443–65, Halle 1798; Ritter, Gesch. der Phil. VII, 480—499, Hamburg 1844; Werner, Der hl. Thomas von Aquin I, 307—312, Regensburg 1858; Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters I, 393–411, Mainz 1864; Scheeben, Handbuch der Dogmatik I, 426 ff., Freiburg 1873; Erdmann, Gesch. der Philos. Bd. I, p. 313, Protois a. a. O. p. 57–98. Dagegen weisen z. B. Buhle (Gesch. der Phil. V, 219 ff., Göttingen 1800) ferner Ast (Grundr. einer Gesch. der Phil., Landshut 1807, p. 222 n. 181); Rixner, Handb. der Gesch. der Phil. Bd. I p. 37, Sulzbach 1823; Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. Bd. II p. 198 hauptsächlich nur auf die berührte Abhängigkeit hin.

[2]) Petrus Lombardus in s. Stellung z. Phil. d. Mittelalt. Leipzig 1897. Schon die Einleitung, welche nach einem allgemeinen historischen Teil über den Realismus, Mystizismus und über die philosophische Seite seiner Sakramentenlehre handeln will, zeigt die Richtigkeit unserer Behauptung. Von den vielen Unklarheiten will ich hier gänzlich schweigen.

[3]) Gedruckt bei Migne, PL. Bd. 191 p. 1298 ff.; Bd. 192 p. 1—520; auch Paris 1535.

[4]) Gedruckt in Nürnberg 1475, 1478; Basel 1486; Paris 1531, 1533, 1537; Migne, PL. 191 p. 1—1298.

[5]) a. a. O. p. 123 ff.

wahrscheinlich unecht [1]). Da sie außerdem nicht im Druck erschienen sind, so kann auf sie keine Rücksicht genommen werden. Nach den vorher erwähnten Kommentaren zu schließen, dürften sie indes wertlos sein. Verloren gegangen sind dann ein paar Briefe, eine Methode der praktischen Theologie und eine Apologie gegen die Angriffe seines Schülers Johann von Cornwallis [2]). Wir müssen demnach die folgende Abhandlung der Hauptsache nach auf seine Sentenzen stützen. In den vier Büchern dieser Schrift nimmt sich der Lombarde vor, die Kirchenlehre nach den Aussprüchen der hl. Schrift, der Väter und Konzilien kurz darzustellen [3]). Um nun diese möglichst klar hervortreten zu lassen, geht er auch auf Widersprüche ein, die sich sowohl in den genannten Quellen als auch bei anderen Theologen finden, und sucht sie in Harmonie zu bringen. Natürlich mußte er dabei seiner Arbeit auch irgend eine Einleitung zu Grunde legen. Daher unterscheidet er zwischen Zeichen und Dingen [4]) und versteht unter ersteren die Sakramente [5]), unter letzteren aber jene Objekte, welche der Mensch, ethisch betrachtet, genießen oder gebrauchen d. h. als Mittel zum Zwecke verwerten darf [6]). Wie leicht ersichtlich, läßt sich aus einer solchen Gliederung nicht viel machen. Der Magister hätte mit ihr die Lehre von der Erlösung und den letzten Dingen gerade in ihrem Kerne übergehen und so seinem Buche, das eine Lehre über die Kirche oder über die Inspiration der hl. Schriften überhaupt nicht kennt, eine neue, schwere Lücke geben müssen. Deshalb handelt er im ersten Teile von Gott, dem Dreieinigen, im zweiten von den Engeln, vom Sechstagewerk und besonders vom Menschen, also kurz von der Schöpfung, im dritten von der Menschwerdung, von drei göttlichen und den vier Kardinal-

[1]) Protois, a. a. O. p. 122.

[2]) Protois, a. a. O. p. 148.

[3]) sent. prol. Migne 192 p. 521 ff.

[4]) sent. I, 1, 1: Omnis doctrina vel rerum est vel signorum . . . de his ergo nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas, deo duce, aperire volentibus, disserendum est: et primum de rebus, postea de signis disseremus.

[5]) loc. cit. u. sent. IV, 1, 2.

[6]) sent. I, 1, 2: res aliae sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur.

tugenden, im vierten endlich von den Gnadenmitteln und den letzten Dingen. Daß er nun trotzdem von der angegebenen Einteilung ausgeht, hat seinen Grund bei Augustin, der sie in seiner doctrina christiana [1]) vorführt.

Weder mit seinen Kommentaren noch mit seinen Sentenzen ist unser Magister derjenige gewesen, der zum erstenmale diese Art der Darstellung gewählt hat. Die Erklärungen des Walafried Strabo, des Bruno von Asti, des Honorius von Autun z. B., andererseits die Sentenzen des Isidor von Sevilla, Anselm von Laon, Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus, Roland und vieler anderer beweisen zweifellos, daß diese Litteratur längst eingebürgert war. Es könnte Petrus also nur der Ruhm bleiben, in besonders selbständiger und origineller Weise bei seinem Werke vorgegangen zu sein. Indes auch hier können wir ihm nur wenig Ehre lassen. Es ging einst die Sage, er habe die Schrift seines Lehrers Abaelard Sic et non als sein Brevier bezeichnet [2]). Ist das auch übertrieben, so kann der Sache doch nicht jegliche Wahrheit abgesprochen werden. Die ganze Methode des Lombarden geht auf Abaelard zurück und auch sonst tragen einzelne Darlegungen desselben den Stempel der Abhängigkeit von diesem an sich [3]). Mehr noch als dieser Dialektiker dient ihm Hugo von St. Viktor zum Vorbilde. Ganze Abschnitte oder Distinktionen sind aus ihm genommen, so daß man es nach der Art des damaligen Wissenschaftsbetriebes zwar zurückweisen muß, es aber leicht begreiflich findet, wenn man den Magister entweder des Plagiats am Viktoriner zieh oder ihn auch als Verfasser der Sentenzen dieses Mannes betrachtete [4]). Ihm gegenüber ist der Einfluß des Robertus Pullus gleich Null zu setzen. Man mißt diesem hierin zu viel Bedeutung bei [5]). Fast nur gelegent-

---

[1]) cap. 2, 2; cap. 4, 4; Migne PL. T. 34, p 19, 20.

[2]) cf. Heinr. Hayd, Abaelard u. seine Zeit, Regensburg 1863, p. 38 Anm. 2. Caré script. eccl. II p. 221, Basel 1745.

[3]) Wir werden im Folgenden immer darauf aufmerksam machen.

[4]) A. Mignon in: Revue des sciences ecclés. II, 1890. 524 ff. Die Abhängigkeit wird sich aus dem Folgenden zur Genüge ergeben. Ich halte es daher für überflüssig, hier eine größere Anzahl von Stellen anzuführen.

[5]) Vgl. z. B. die Sentenzenausgabe von Migne sowie Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie II. 8. Aufl. Berlin 1898. S. 198.

lich greift der Lombarde nach ihm [1]). War es in diesen Fällen leicht, das Richtige zu treffen, so stellen sich um so mehr Schwierigkeiten ein, wenn es gilt, das Verhältnis des Meisters zu Gandolf zu bestimmen. Zwei Sentenzenkommentare [2]) aus dem dreizehnten Jahrhundert behaupten nämlich, es habe dieser Bologneser Theologe zum guten Teil Petrus die Gedanken an die Hand gegeben. Zum Beweise dafür geben sie eine Anzahl Parallelstellen an, die manchmal wörtlich harmonieren sollen. Dazu kommt, daß auch die Anordnung des Stoffes dieselbe ist [3]).

Ich glaube indes, an der Stichhaltigkeit dieser Angaben ernstliche Zweifel hegen zu müssen. Es ist zwar eine ganz genaue Untersuchung nicht möglich, da Gandulfs Sentenzen noch nicht herausgegeben sind [4]); doch können schwer wiegende Thatsachen für meine Ansicht angeführt werden. Denifle giebt an, der Lombarde habe seine Sentenzen innerhalb der Jahre 1145—1150 verfaßt [5]). Die Zeit kann noch etwas genauer bestimmt werden. Schon im ersten Buche [6]) citiert nämlich unser Meister die Schrift de orthodoxa fide, welche Johannes von Damaskus zu ihrem Ur-

[1]) Besonders sent. III, 31; cf. Pullus, sent. V, 37; 38; 39; sent. IV, 11; cf. Pullus, sent. VIII, 5; sent. IV, 15, 5; cf. Pullus sent. V, 34. 35; sent. IV, 43, 2, 3; cf. Pullus sent. VIII, 19 (p. 991). und cap. 28 (p. 103); sent. IV, 47; cf. Pullus sent. VIII, 30 (p. 1005—1008); sent. IV, 48; cf. Pullus sent. VIII, 26 (p. 1001); 28 (p. 1003); 22 (p. 996 ff.). Migne enthält die Sentenzen des Pullus in Bd. 186 p. 674 ff.; er weist auch überall auf parallele Stellen zum Lombarden hin, doch meistens ohne genügenden Grund, daher erwähnte ich nur die obigen.

[2]) Da mir die codices nicht zur Verfügung stehen, so muß ich mich auf Denifle, Archiv etc. Bd. I 1885 p. 623 Anm. 4 berufen, wo es heißt, Cod. Trec. 1206 sage zu Beginn des 4. Buches: Simile principium est huius (quarti) libri tam in sententia quam in verbis principium quarti sententiarum Gandolphi et tercii et quarti sententiarum hugonis de s. Victore, de quibus quatuor primo (bei Lombardus) istud est Gandulphi fere verbo ad verbum usque ad illud in capite tercio „signorum vero". Die übrigen Parallelstellen, welche cod. Amplon. 108 (4°) zu Erfurt angiebt, sind angeführt: opp. Bonavent. Bd. I—IV, edit. Quaracchi, 1882—89.

[3]) Denifle, a. a. O. p. 622.

[4]) Handschriften von ihnen befinden sich auf der Nationalbibliothek zu Turin; cf. Denifle, Archiv etc. Bd. I 1885 p. 621 Anm. 2.

[5]) Denifle, a. a. O. p. 611. Also hat Protois (a. a. O. p. 89) unrecht, wenn er mit Du Boulay, hist. Univ. Paris tom. II p. 256 als Abfassungszeit circa 1152 angiebt.

[6]) sent. I, 19, 13.

heber hat. Diese aber wurde erst auf Befehl Eugens III. übersetzt, der am 17. Februar 1145 zum Papste gewählt wurde. Daher müssen wir von 1145 absehen und frühestens 1146, vielleicht auch erst 1147 annehmen. Ungefähr in die gleiche Zeit haben wir auch die Abfassung des Gandulfschen Werkes zu setzen. Denifle nämlich sagt uns, Gandulf sei an der Hochschule zu Bologna etwas später als Roland, der nachmalige Papst Alexander III., thätig gewesen [1]). Von diesem aber wissen wir, daß er vermutlich vor 1142, sicher aber in der ersten Hälfte der vierziger Jahre, seine hier in Frage kommenden Sentenzen vollendet hatte [2]). Schon daraus ergiebt sich, wenn auch nicht die Unmöglichkeit, so doch die geringe Wahrscheinlichkeit, daß der Lombarde Gandulf benutzte. Wir müßten ja sonst eine ungewöhnlich rasche Verbreitung der Sentenzen dieses Scholastikers annehmen, was kaum bewiesen werden kann. Doch sei dem, wie ihm wolle! Unsere Behauptung erfährt eine noch stärkere Begründung dadurch, daß fast sämtliche Stellen, die aus dem Bologneser stammen sollen, entweder bei Hugo von Sankt Viktor oder bei Augustin oder sonst einer von Petrus benutzten Quelle Analoga haben [3]). Vor allem die ersten Kapitel des

[1]) a. a. O. p. 622.

[2]) Denifle, a. a. O. p. 604 ff.

[3]) Da die folgenden Gandulf betreffenden Citate aus dem Erfurter Kodex in der Bonaventura-Ausgabe der Franziskaner (siehe oben p. 6 Anm. 2) leicht zu finden sind, so glaube ich, der Kürze halber auf eine Angabe der Seitenzahl verzichten zu dürfen. Übrigens können hier nicht alle Stellen angeführt werden. Vgl. nur: sent. II, 13, 1—7, mit Gandulf sent. II, 54; 56; u. Hugo Vict. de sacr. I ps. 1 cap. 9 u. sent. III, 1 Migne 176 p. 193 D ff.; 89 ff.; u. Aug. de gen. ad litt. I, 10, 22; de trinit. IV, 6, 10; und Beda in hexaem. I Migne 91 p. 16 C; ferner: sent. II, 14, 1—5 mit Gand. sent. II, 57 u. August. de genes. ad litt. III, 14, 22; 15, 24; IV, 32, 49 ff.; Hugo Vict. sent. III, 1 Migne 176 p. 90 A ff.; ferner: sent. II, 18, 1—8 mit Gand. sent. II, 157 u. 158; u. Hugo Vict. sent. III, 2 ff.; de sacr. I ps. 6 cap. 36 Migne 176 p. 92 D ff.; 284 C ff.; Aug. de gen. ad litt. IX, 17, 32; 18, 33 ff.; ferner sent. II, 25 mit Gand. sent. II, 193 u. Hugo Vict. sent. III, 9 Migne 176 p. 102 B — 109 A (auszgw.) und Abaelard introd. III, 7 Migne 178 p. 1110 A ff. und Stellen aus Augustin; ferner sent. II, 16 mit Gandulf sent. II, 72 u. Hugo Vict. sent. III, 2; de sacr. I ps. 6 cap. 2 Migne 176 p. 91 A ff., 264 C ff. und Aug. de de trin. VII, 6, 12 Migne 42 p. 945 ff.; Beda in hexaem. I, 26 Migne 91 p. 28 B ff.; ferner sent. II, 17, 1—4 mit Gandulf sent. II, 73; 156 und Hugo Vict. de sacr. I ps. 6 cap. 3 Migne 176 p. 265 A ff.; bes. aber Aug. de gen. ad litt. VII cap. 1; 2; 3; 25; 26; 27; VI, 13; 14.

vierten Buches, welche wörtlich übereinstimmen sollen, stehen ebenso wörtlich beim Viktoriner [1]). Es ist aber nicht einzusehen, warum der Magister hier seine gewohnten Autoren nicht mehr im Originale, sondern nur durch Vermittlung Gandulfs gebrauchen sollte. An diesem Resultate vermag auch der Umstand nichts zu ändern, daß die faktische Stoffgliederung bei unserem Meister die gleiche wie bei Gandulf ist. Denn einmal liegt sie schon durch die Natur der Sache äußerst nahe, dann aber ist sie auch bei Johannes Damascenus in jeder Hinsicht gegeben [2]). Daher ist der Schluß nicht unberechtigt, auch Gandulf fuße auf diesem. Fragt man aber, wie es komme, daß zwei verhältnismäßig frühe Kommentare eine derartige Abhängigkeit behaupten, so ist die Antwort nicht allzu schwer. Parallele Stellen und das Bewußtsein, beide Lehrer seien ungefähr Zeitgenossen [3]), konnten leicht Anlaß zu solchem Urteile werden [4]). Wie wenig aber eine derartige Folgerung berechtigt ist, kann man auch daraus ersehen, daß trotz zahlreicher Ähnlichkeiten die Sentenzen unseres Meisters und jene Rolands nicht das Geringste mit einander zu thun haben [5]).

Es wäre überflüssig, noch auf eine Reihe anderer Autoren hinzuweisen, welche der Magister in Anspruch nahm; denn schon aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß unser Lombarde sicherlich

---

[1]) Siehe oben p. 6 Anm. 2; Hugo Viet. sent. IV, 1; de sacr. I p. 9 cap. 2 Migne 176 p. 117 A ff.; 317 B C ff. Gemeinsame Quelle ist z. T. Aug. de civit. dei X, 55; de doctr. christ. II, 1.

[2]) Zum Beweise dafür sei hier nur darauf hingewiesen, daß spätere Erklärer des Damasceners keinen Anstand daran nahmen, die Lombardische Büchereinteilung auf die Schrift de orth. fide zu übertragen; cf Migne, Patr. Gr. 94 p. 781 ff.

[3]) Gandulf starb 1178, also nach unserem Meister.

[4]) Auch die Mignesche Ausgabe ist so sehr von der Richtigkeit dieses Urteils überzeugt, daß sie, natürlich mit allem Unrecht, sent. IV, 22, 3, den Namen Gandulf (nicht „Grandulf") in den Text aufnimmt; anders die Herausgeber der Werke Bonaventuras, Bd. IV, sent. IV, 22, 3 p. 573, Anm. 8.

[5]) cf. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachm. Papste Alexander III. Freiburg 1891 p. 60. Übrigens ist es nicht ausgeschlossen, auch nach unserem Texte nicht, daß Gandulf vom Lombarden abhängig ist, doch kann gegenwärtig ein strikter Beweis nicht erbracht werden. Daran hindert auch der Umstand nicht, daß man bis jetzt überall über eine solche Möglichkeit hinweggesehen hat.

kein origineller Denker war. Wir sehen ja, daß er nicht nur eine Masse von Citaten, sondern auch deren Anordnung zu einem großen Teile von Zeitgenossen übernahm, so daß es uns Moderne fast etwas sonderbar anmutet, wenn er erklärt, sein Werk hätte ihm viele Mühe und gar manchen Schweißtropfen gekostet [1]). Es ist übrigens für uns nicht wertlos, auf die Fülle der Männer zu achten, die er benutzt hat. Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Isidor, Johannes von Damaskus, (manchmal) Boethius und viele andere müssen ihm zum Aufbau seiner Schrift behilflich sein. Vor allem aber ist es Augustinus, dem er sein Vertrauen schenkt. Neun Zehntel aller Gedanken lassen sich bei diesem entweder wörtlich oder doch sachlich entdecken. Mit dem Afrikaner müssen ihm alle übereinstimmen.

Wir gehen auch kaum fehl, wenn wir annehmen, er habe die schwierigen Streitfragen über die Sünde deshalb nicht förmlich entschieden, weil die Gegner sich gleichmäßig auf Augustin berufen konnten [2]). Die Ehrfurcht vor dem großen Kirchenvater darf uns indes nicht allzusehr wunder nehmen. Der Lombarde müßte kein Sohn seiner Zeit sein, hätte er sich seinem Einflusse nicht unterworfen, er müßte unvergleichlich selbständiger als Abaelard gewesen sein, der vielfach ohne Augustin noch undenkbar wäre.

Wegen dieser Abhängigkeit also dürfen wir ihm keine Vorwürfe machen. Anders vielleicht mag es sich verhalten, wenn wir beobachten müssen, wie er schwierige Probleme in der Schwebe läßt und kein endgiltiges Urteil wagt [3]). Ein solches Vorgehen kennzeichnet ja niemals den selbstbewußten Geist. Es ist indes möglich, daß der Sentenziarier der Lösung solcher Fragen nur aus dem Wege ging, um nicht in das Schulgezänke hineingezogen zu werden [4]). Doch, wie dem auch sei, niemals

---

[1]) sent. prol. Migne 192 p. 522.

[2]) Näheres unten. Natürlich soll hier nicht gesagt sein, daß der Meister Augustin überall richtig verstanden hat. Seine bekannte Ansicht über das Verhältnis des hl. Geistes zur Gnade (sent. I, 17 ff.) und sein Urteil über den Ursprung der Seele würden das entschieden widerlegen.

[3]) z. B. sent. I, 16, 5; I, 32, 9; I, 19, 13; vgl. Anm. 2.

[4]) vergl. unten.

wäre sein Scharfsinn demjenigen eines Anselm von Canterbury oder eines Abaelard gleichzusetzen. Erinnern wir uns nun auch hier noch einmal der schon oben erwähnten Thatsache, daß er in rein positiver Weise die Kirchenlehre darstellen wollte [1]), so werden wir von vornherein keine tieferen philosophischen Erörterungen erwarten. Wir werden auch darauf gefaßt sein, daß wir von den alten Philosophen nur Weniges zu hören bekommen werden. Und in der That übergeht sie der Meister fast vollständig. Mochte sein Jahrhundert auf Plato schwören, mochte es bei Makrobius oder Chalcidus oder sonst einem antiken Autor nicht selten seine Gedanken holen, ihm waren diese Männer durchaus gleichgiltig. Nur einmal kommt er auf Plato und Aristoteles zu sprechen, aber nicht, um aus ihnen Gewinn zu ziehen, sondern nur, um ihre Anschauung über die Urgründe der Welt zu verwerfen [2]). Nimmt man nun dazu noch die Thatsache, daß Petrus sich manchmal scharf gegen die Dialektiker äußert, so möchte man beinahe fragen, ob überhaupt von einer Philosophie des Magisters die Rede sein könne. Es wäre aber zu weit gegangen, wollte man ihm eine solche völlig absprechen. Schon weil er im eigentlichen Sinne des Wortes eine katholische Dogmatik schreiben wollte, mußte er nach der Philosophie greifen; um so mehr aber noch deshalb, weil er widersprechende Väterstellen und Schulmeinungen soweit als möglich in Harmonie bringen wollte. Treffen wir daher auch keine rein philosophischen Erörterungen, so stoßen wir doch überall auf angewandte Philosophie, und wir werden sehen, daß ihm die Schulweisheit seiner Tage wohl bekannt war. Freilich müssen wir vieles vermissen, aber wir erhalten auch eine Menge wertvoller Gedanken. Es läge nun nahe, eine Schule namhaft zu machen, welcher der Lombarde zuzuzählen wäre; indes stellen sich dabei erhebliche Schwierigkeiten ein. Berücksichtigen wir den Universalienstreit, so müssen wir unseren Sentenziarier den Realisten zuzählen, doch können wir nicht entdecken, welcher Richtung unter ihnen er folgt. Wollen wir ihn etwa, von einem ande-

[1]) cf. p. 4.

[2]) Die näheren Nachweise hierfür und zum Folgenden werden im weiteren Verlaufe gegeben werden.

ren Gesichtspunkte aus, einen mittelalterlichen Platoniker nennen, so begegnet uns die Thatsache, daß der Beweis für diese Behauptung nicht als stichhaltig angesehen werden kann. Denn die Fragen nach dem gegenseitigen Verhältnis von Leib und Seele oder nach dem Wesen der Universalien lassen sich nicht endgiltig in diesem Sinne beantworten. Wir dürfen ihn aber auch für keinen Aristoteliker vom Schlage des Boethius halten, denn auch hier können vornehmlich in den oben erwähnten Punkten nicht alle Zweifel gehoben werden. Am besten bezeichnen wir ihn als Eklektiker, der bald mit seichter Oberflächlichkeit, bald mit tiefem Überlegen seine Gedanken von überall herholt, um die Kirchenlehrer klarzulegen.

Damit nun im Folgenden die Anschauung des Meisters deutlich hervortritt, wollen wir nach einer jetzt gewöhnlichen Einteilung zuerst von seiner Logik und Erkenntnistheorie, dann von seiner Ontologie und Kosmologie, schließlich von seiner Theologie und Ethik handeln. Dabei werden wir unsere Citate nach Migne [1]) geben, da wir glauben, daß von den zahlreichen [2]) Ausgaben diese die verbreitetste ist. Bei wesentlichen Textschwierigkeiten aber und bei den Stellen, welche auf Gandulf Bezug haben, werden wir die im allgemeinen treffliche Bonaventura-Ausgabe der Franziskaner von Quaracchi zu Hilfe nehmen [3]).

[1]) Ser. lat. Bd. 191 und 192; in letzterem sind von p. 521 an die Sentenzen gedruckt.

[2]) Weitaus am öftesten wurden die Sentenzen gedruckt so z. B. in Nürnberg 1481, 1484; Basel 1486, 1487, 1488, 1489, 1492, 1498, 1502, 1507 etc.; Paris 1510, 1518, 1557, 1560, 1574; Lyon 1540, 1553, 1570; Köln 1566; Venedig 1477 (die älteste bekannte Ausgabe); 1480; cf. oben S. 3 Anm. 3 u. 4.

[3]) Diese enthält nur die Sentenzen; cf. oben S. 6 Anm. 2; S. 7 Anm. 3.

I. Logik und Erkenntnistheorie.

Logik.

Abaelard [1]) hat bekanntlich mit Berufung auf Augustin [2]) die Dialektik über alles gestellt. Im Gefühle ihrer Macht und im Bewußtsein seiner eigenen Schulung [3]) schreckte er deshalb nicht zurück, die tiefsten Geheimnisse der Gottheit ergründen zu wollen [4]).

Es läge nicht ferne, im Lombarden den Lehrer wieder finden zu wollen. Wie der Verfasser der epitome theologiae [5]) und mehrere andere Sentenziarier, von denen uns Denifle [6]) berichtet, steht ja auch er zum guten Teile im Banne dieses Meisters. Und doch wäre die Meinung gänzlich verfehlt. Nicht Abaelards Grundsätze sind es, die bei ihm zur Geltung kommen, sondern jene, welche in Übereinstimmung mit Honorius von Autun [7]), aber teilweise fußend auf Boethius, Hugo von St. Viktor vertritt [8]). Wie dieser, so sieht auch unser Magister

[1]) cfr. introd. ad theol. II, 1 Migne 178 p. 1040 C ff.

[2]) de ordine II, 13, 38 Migne 32 p. 1013; doctr. christ. II, 31, 48; 40; 60 Migne 34 p. 57 ff. u. 63.

[3]) introd. ad theol. prol. Migne 178 p. 979 B ff; cfr. histor. calam. cap. 2 Migne 178 p. 116 A ff.

[4]) cfr. Stöckl, Gesch. der Phil. Band I p. 398; Überweg-Heinze; Geschichte der Phil. II p. 193 ff.

[5]) gedruckt bei Migne 178 p. 1686 ff.

[6]) Archiv für Literat. u. Kirchengesch. Band I 1885. p. 454 (cfr. 455 ff.) werden erwähnt die Sentenzen des Magisters Roland: Nürnberger Handschr. Cent. III, 77; in fol., 12.—13. Jhrh.; p. 462: Sentenzen des Mag. Omnebene, Münchener Staatsbibl. cod. lat. m. 19134; p. 424: Sentenzen einer Florentiner Handschr. in St. Florian, Handschr. XI.

[7]) de animae exsilio et patria cap. 4. Migne 172 p. 1244 A ff.

[8]) erud. didascal. I, 12 Migne 176 p. 749 D; cfr. Boeth. in Porphyr. edit. Basil. p. 47; de sap. an. Christ. praef. Migne 176 p. 846 D: Ecce quid est quod dialectica tot diversas et tam adversas ne dicam perversas habet

in der Dialektik zwar ein treffliches Mittel, die Wahrheit leichter zu entdecken, tritt ihr aber in Sachen des Glaubens fast feindselig entgegen [1]). Daher kommt es, daß er sich um keine Streitfragen, noch weniger aber um eine Theorie dieser Disziplin kümmert. Nur aus seiner Praxis heraus können wir ersehen, daß er mit ihren Regeln vertraut ist. So zählt er gelegentlich einmal mit Abaelard die Prädikamente der Philosophie in der Augustinischen Fassung auf [2]). Er redet auch davon, daß etwas von einer Sache secundum essentiam oder denominative ausgesagt werden könne [3]). Offenbar schwebt ihm dabei Boethius [4]) vor Augen, der ja für seine Zeit die logische Hauptquelle bildet. Denn wie dieser, so will auch er mit ersterem nur eine Aussage über das Wesen eines Dinges bezeichnen, mit letzterem aber auf die Thatsache einer gewissen Teilnahme an einem allgemeinen Begriffe hinweisen. So hat der tapfere Mann sowohl am Worte als auch an dem zu grunde liegenden Begriffe Tapferkeit teil. Es steht dann mit der gleichen Quelle völlig im Einklang, wenn er den Satz gutheißt, eine Verschiedenheit der Objekte bedinge auch eine begriffliche Unterscheidung [5]).

Sind diese Angaben nur von nebensächlicher Bedeutung, so muß eine andere, die auf das Gesetz des Widerspruchs Bezug nimmt, unser Interesse im hohen Grade erwecken. Adelard von Bath [6]), Wilhelm von Conches [7]) halten mit der überwie-

---

sententias? . . . . Sed narrant quinque somnia sua [gemeint sind die fünf Universalien des Porphyrius, cfr. Boeth. in Porph. a Vict. transl. edit. Basil. p. 3; de divis. p. 638] et ea qua primum ipsi in se opinione decepti sunt postmodum alios nescientes seducunt.

[1]) sent. I, 2, 3 redet er von garrulos ratiocinatores elatiores quam capaciores; ähnlich sent. I, 42, 1 auf grund von Hugo Vict. sent. I, 14 Migne 176 p. 68 C; cfr. sent. I, 4, 3.

[2]) sent. I, 8, 7; cfr. Abael. sic et non cap. 9 Migne 178 p. 1366 A. cfr. August. de trinit. V, 1, 2 Migne 42 p. 912.

[3]) sent. IV, 46, 3.

[4]) in praed. Aristot. cap. de denom. ed. Basil. p. 118; de trinit. et unit. p. 1125 und 1126.

[5]) sent. II, 42, 1; cfr. Boeth. de divis. edit. Basil. p. 641; 643.

[6]) quaestiones naturales qu. 23. Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibl.

[7]) dialog. de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo

genden Mehrzahl der Scholastiker an der universalen Geltung dieses Gesetzes durchaus fest. Nur einige Lehrer huldigten nach Abaelard [1]) einer Meinung, welche den Geltungsbereich dieses Satzes außerordentlich einschränkte. Sie ließen im nämlichen Dinge verschiedene Gattungen, zum Teil sogar verschiedene Arten vorhanden sein. Ein ähnlicher Grundgedanke kehrt nun auch bei unserem Sententiarier wieder, nur daß er noch weiter geht und direkt eine Ausnahme konstatiert. „Eine Speise," sagt er, „kann nicht zugleich süß und bitter, ein Körper nicht an ein und derselben Stelle zugleich schwarz und weiß sein, wohl aber können Gut und Böse, zwei offenkundige Gegensätze, demselben Dinge zu gleicher Zeit innewohnen. Es muß daher die Regel der Dialektiker, derzufolge im nämlichen Subjekte zu gleicher Zeit nicht zwei widersprechende Bestimmtheiten sein können, in diesem Falle eine Ausnahme zugeben" [2]). Was die Scholastiker, von denen Abaelard berichtet, im letzten Grunde zu ihrer Anschauung bewog, kann nicht ermittelt werden. Mag sein, daß es die gleiche Überlegung war, die Petrus zu seinem Vorgehen teilweise veranlaßte, mag aber auch sein, daß die gleiche Autorität auf sie bestimmend einwirkte. Beim Lombarden ist es entschieden Augustinus [3]) gewesen, der ihm seine Meinung

philosopho. industr. Guilelmi Grataroli. Straßburg 1567. lib. II p. 37: Duo contraria in eodem toto vel in eadem parte eiusdem esse, impossibile; cfr. Boeth.: in praed. Arist lib. IV. cap. de oppos. edit. Basil. p. 192.

[1]) Abael. dialect. edit. Cousin p. 390. Sunt autem quidam qui contraria genera in eodem esse non abhorrent sed contrarias species in eodem esse impossibile confitentur. dicunt enim quod cum omnia accidentia per individua in subiecta veniant et ipsa contraria genera per individua sua subiectis contingunt . . . . ut virtus et vitium . . . . Sunt autem et qui species contrarias in eodem posse consistere non denegant.

[2]) sent. II, 34, 6: Itaque in his contrariis quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus. Nullum simul corpus ubi album ibi et nigrum; et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possunt. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et haec duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset . . . . prorsus nec malum esse potuisset.

[3]) enchirid. I, 14 Migne 40 p. 238.

an die Hand gab. Denn aus ihm hat er die fragliche Stelle Wort für Wort entnommen. Zum Glücke hat indes dieser Gedanke keine weitere Verbreitung gefunden. Nur sein Excerpist Bandinus [1]) wiederholt ihn, von den Erklärern aber hat ihn keiner aufgegriffen. Ja sie gehen auf die Schwierigkeit überhaupt nicht ein, so nicht Thomas von Aquin [2]), auch nicht Durandus [3]), um nur ein paar von den zahlreichen Kommentatoren zu erwähnen.

Die Geringschätzung, mit der unser Magister die Logik behandelt, muß nun auch irgend einen Grund haben. Er ist wohl in einem Doppelten gegeben: einmal vielleicht in der Furcht, durch die dialektische Kunst ähnlich wie Abaelard [4]) und Gilbertus Porretanus [5]) mit der kirchlichen Autorität in Konflikt zu kommen, dann aber, was die Hauptsache ist, in der Tendenz, die seinen Schriften zu Grunde liegt. Er wollte die Lehre der Kirche nur durch Väterstellen darlegen, konnte also dabei an eigentlich logische Untersuchungen gar nicht denken.

Erkenntnistheoretisches.

Nicht viel besser als mit den logischen Angaben steht es mit jenen, welche uns der Meister über erkenntnistheoretische Fragen macht. Wie jene, so sind auch sie nur im Vorbeigehen eingestreut und keineswegs in der Absicht niedergeschrieben, diesbezügliche Themen näher zu erörtern, sondern nur, um theologische Probleme besser zu beleuchten. Es darf uns daher nicht wunder nehmen, wenn wir einer strenge durchgeführten Theorie nicht begegnen. Völlig wertlos sind indes die Bemerkungen des Lombarden nicht. Denn, fehlt es ihnen auch an einer festen Begründung und innigen Verknüpfung, so bilden sie doch ein Gerippe, das für den Aufbau einer Erkenntnislehre im Geiste seiner Zeit genügen konnte.

Was nun die Sinneswahrnehmung anlangt, so findet sich in sämtlichen Werken des Sentenziariers nur eine einzige

[1]) sent. II, 34 Migne 192 p. 1064 D.
[2]) com. in sent. dist. 34 Bd. VI p. 114 F; Vened. 1596.
[3]) com. in sent. lib. II dist. 34 qu. 1 n. 18 p. 163; Lugduni 1563.
[4]) u. [5]) Siehe Überweg-Heinze, II p. 188, 206.

Stelle, die hier in Betracht kommen kann. In seiner Erläuterung zum ersten Korintherbriefe [1]) sagt er nämlich, daß der Sehstrahl, vom Auge ausgehend, durch die Medien hindurch in unvergleichlicher Schnelligkeit an die Außendinge herantrete. Wie leicht ersichtlich, ist diese Angabe für unsere Zwecke höchst fragmentarisch. Sie bestimmt uns ja wohl im Anschluß an Hugo von St. Victor [2]) und im letzten Grunde auf Augustinus [3]) fußend die Thätigkeit des Subjektes, sagt uns aber nichts über das Verhalten des Gegenstandes, dem der Sehstrahl zueilt. Es liegt die Vermutung nicht ferne, der Meister habe damit einer Meinungsverschiedenheit, die unter seinen Zeitgenossen herrschte, aus dem Wege gehen wollen. Denn hielten sie auch alle [4]), bestärkt noch durch Kassiodor [5]) und Chalcidius [6]), an der Augustinischen Ansicht fest, so gingen sie doch darin auseinander, daß die einen sich mit dem Ausflusse aus dem Auge begnügten, die anderen aber auch noch einen vom Objekte ausgehenden verlangten und wie Empedokles erst durch das Zusammentreffen beider das Sehbild entstehen ließen [7]).

Vom historischen Standpunkte aus kann natürlich dieser Äußerung des Lombarden kein Wert beigelegt werden. Ihr Inhalt verschwindet ja förmlich gegenüber den Leistungen, die andere zu verzeichnen haben. Adelard von Bath [8]) z. B. kennt nicht weniger als vier Theorieen über den Sehvorgang. Hugo

---

[1]) cap. 15 Migne 191 p. 1690 C: fit ergo resurrectio in puncto oculi. id est quam cito oculi radius transit ad remota et transvolat media etsi sit ibi prius et post tamen quasi simul totum sit, sic et resurrectio mortuorum fiet.

[2]) de sacr. II ps. 17 cap. 9 Migne 176 p. 600 C.

[3]) sermo 362, 18, 20 Migne 39 p. 1625; de gen. ad litt. XII, 16, 32 Migne 34 p. 466.

[4]) cfr. Claud. Mam. de stat. an. I, 7 edit. Engelbrecht, Wien 1885, p. 45; Rhabanus Maurus, de universo VI, 1 Migne 111 p. 143 B; de anima cap. 12 Migne 110 p. 1120 A; Bernhard von Chartres, de mundi univ. II, 14 ed. Barach, p. 15 ff.; Wilhelm v. St. Thierry, de nat. corp. et anim. Migne 180 p. 705 C; Anselm Cantuar, de veritate cap. 6 Migne 158 p. 473 D ff.

[5]) de anima cap. 9 Migne 70 p. 1296 B.

[6]) com. in Tim. cap. 238 ed. Wrobel p. 282.

[7]) Beide Ansichten erwähnt Wilhelm von Conches: elementa philos. (unter den Werken Bedas) Migne 90 p. 1175 B ff.

[8]) quaest. natur. qu. 23 Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibl.

von St. Viktor [1]) aber und Wilhelm von Conches [2]) erweiterten hierin das damalige Wissen, indem sie die Gedanken Konstantins des Afrikaners aufgriffen und physiologischen Erwägungen Raum boten. Es fehlte ferner auch nicht an Männern, welche mit Kassiodor [3]) auch den übrigen Sinnen ihre Aufmerksamkeit schenkten, so Wilhelm von St. Thierry [4]) und vorher schon Rhabanus Maurus [5]). Ja selbst auf die Verlässigkeit der Sinne dehnte man die Untersuchungen aus. Während nämlich Anselm von Canterbury [6]), dem Bischof von Hippo folgend, mit aller Energie für sie eintrat, hegten Honorius von Autun [7]) und der eben genannte Wilhelm von Conches [8]) auf Grund der gleichen Beobachtungen an ihrer Wahrhaftigkeit nicht unbedeutende Zweifel.

Ist nun das Vorausgehende durchaus nicht dazu angethan, uns etwas Erhebliches zu bieten, so gewähren uns die folgenden Sätze wenigstens ein umfassenderes und klareres Bild. Gleich dem erwähnten Honorius [9]) erzählt uns Petrus mit den Worten Augustins [10]), daß die Empfindungsspecies der Phantasie übergeben werde, daß diese aber vermittels des empfangenen Eindruckes nicht nur Erlebtes wieder zu erkennen, sondern auch neue Gesamtbilder frei zu schaffen vermöge. Denn anders stellten wir uns etwas vor, das wir schon gesehen hätten, anders etwas, das wir nur aus der Beschreibung kännten [11]). Unsere

---

[1]) de unione corp. et spirit. Migne 177 p. 287 D ff.

[2]) cfr. elem. philos. Migne 90 p. 1175 B ff.

[3]) de anima cap. 9 Migne 70 p. 1269 B.

[4]) de natur. corp. et an. Migne 180 p. 704 C.

[5]) de univ. VI, 1 Migne 111 p. 143 B.

[6]) de verit. cap. 6 Migne 158 p. 473 D ff.; cfr. Aug. de vera relig. cap. 33, 61 ff. Migne 34 p. 149.

[7]) de solis affectibus cap. 49 Migne 172 p. 115 A.

[8]) dial. de subst. phys. confect. a Wilhelmo Aneponymo philosopho, industr. Guilelmi Grataroli, Straßburg 1567, lib. III p. 69. Wie Anselm und Augustin beruft auch er sich auf die Thatsache, daß ein ins Wasser gehaltenes Ruder gebrochen erscheint, zieht aber, wie angegeben, einen von jenen abweichenden Schluß.

[9]) scal. cael. mai. cap. 5 Migne 172 p. 1232 D.

[10]) de gen. ad litt. XII, 6, 15 Migne 34 p. 458; cfr. de trinit. XIII, 1 Migne 42 p. 1014.

[11]) in ps. 21, 17 Migne 191 p. 233 B; in epist. ad Cor. II, 12 Migne 192 p. 80 C ff.: In his tribus generibus (scil. visionis) illud primum manifestum

Erinnerung ist nun bedingt durch das Gedächtnis. Von ihm sagt uns der Meister im völligen Anschluß an Kassiodor, es nehme die Gedankenbilder in sich auf, wie der Magen die Speise [1]). Wenn wir dann den Augustinischen Satz lesen: die drei Personen in der Gottheit seien nicht so eins, wie Personen verschiedenen Geschlechtes dadurch eins seien, daß sie die gleiche Natur hätten [2]), so muß uns dies wie eine im Keime gegebene Theorie der Begriffsbildung anmuten. Es wird ja dabei eine Mehrheit von Objekten angenommen, aus denen der Verstand das Ähnliche heraushebt und zum Begriffe zusammenfaßt. Höchst interessant ist ferner eine Äußerung, welche uns angiebt, wie wir vom Dasein des Nebenmenschen Kunde erhalten. Wenn die heutige Psychologie in der fremden Persönlichkeit im gewissen Sinne nur eine Verdoppelung der eigenen erblickt, so haben wir dazu bei unserem Sentenziarier ein nicht unzutreffendes Analogon. Die Seele des Menschen, sagt er, können wir nicht mit unseren Augen sehen, sondern wir müssen sie erschließen. Wir sehen körperliche Bewegungen und weisen sie in unseren Gedanken einer Person zu, weil die Vorgänge in unserem eigenen physischen Leben uns zu solchem Schlusse treiben [3]). Würde diese Aufstellung ein origineller Gedanke un-

---

est omnibus, quo videtur coelum et omnia oculis conspicua. Nec illud alterum quo absentia corporalia cogitantur, insinuare difficile. . . . . Et aliquando nihil videntes oculis corporis animo tamen corporales imagines intuemur vel veras sicut ipsa corpora vidimus et memoria retinemus vel fictas sicut cogitatio formare potuerit. Aliter cogitamus, quae novimus, aliter quae non novimus. cfr. Wilhelm von Conches: dialog. de subst. phys. etc. lib. VI p. 300 ff.; Isaac de stella: de anima, Migne 194 p. 1881 B; 1885 B; 1886 D ff.

[1]) in ps. 30, 13 Migne 191 p. 305 B.: Sicut enim venter escas recipit, ita memoria rerum tenet notitias. cfr. Cassiodor in ps. 30, 11 Migne 70 p. 200 D; Isaac de stella: de anima, Migne 194 p. 1879 C. cfr. Zacharias von Goldsburoug concord. evang. Migne 186 p. 506 D.

[2]) sent. I, 19, 12: Tres personas non ita dicimus esse unam essentiam, vel unius essentiae, sicut dicimus aliquos tres homines eiusdem sexus . . . . eiusdem animi unam esse naturam vel unius naturae: . . . . ex praemissis patet quod tres personae dicuntur divina essentia . . . . nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturae; cfr. Aug. de trinit. VII, 6, 11 Migne 42 p. 945. cfr. Abael. sic et non cap. 8 Migne 178 p. 1360 A.

[3]) sent. III, 23, 7: Nec sicut hominem, cuius animam, etsi non videmus, ex nostra conicimus et ex motibus corporis hominem sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando.

seres Magisters sein, so könnten wir wohl nicht umhin, seinen Scharfsinn anzuerkennen. Da sie aber wieder dem Bischof von Hippo [1]) entnommen ist, so kann ihm auch dieses Lob nicht gespendet werden.

Wie Honorius von Autun [2]) redet endlich der Lombarde auch noch von einem rein intellektuellen Erkennen. Es ist dadurch gegeben, daß die Seele sowohl sich selber als auch abstrakte Begriffe, wie den der Gerechtigkeit, in unmittelbarem Schauen erfaßt, ohne eines Sinnbildes zu bedürfen [3]). Fragen wir nun nach der Ursache, welche der Thätigkeit des Verstandes zu Grunde liegt, so erhalten wir von Petrus in unverkennbarer Bezugnahme auf Augustin zur Antwort, jeder, der einsehe, werde von einem gewissen inneren Lichte erleuchtet [4]). Freilich, was er sich unter diesem Lichte vorstellt: ob jene ewigen Wahrheiten, welche nach dem geistesmächtigen Afrikaner unserem Erkenntnisvermögen zur Beurteilung der Dinge eingeschaffen sein sollen [5]), oder ob nur jene natürliche Fähigkeit, die auch wir noch mit einem Lichte vergleichen, kann in keiner Weise bestimmt werden. Dagegen ist gewiß, daß die Erleuchtung darauf hinzielt, uns zur Wahrheit zu führen. Diese aber können wir nach unserem Meister, der hier gemeinsam mit Kassiodor abermals den genannten Kirchenvater verwertet, erst dann unser eigen nennen, wenn die Dinge sich wirklich so verhalten, wie sie sich in unserem Erkennen darstellen [6]).

---

[1]) de trinit. XIII, 1, 3 Migne 42 p. 1014.

[2]) scal. cael. mai. cap. 3 Migne 172 p. 1231 B cap. 15 p. 1235 D.

[3]) in epist. ad Cor. II, 12 Migne 192 p. 81 C [Visione] quae dicitur intellectualis, ea cernuntur, quae nec cernuntur corporea, nec ullas gerunt formas similes corporum velut ipsa mens et omnis animae affectio bona. Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? Nullo. cfr. in ps. 41, 4 Migne 191 p. 417 B; cfr. Aug. enarr. in ps. 41, 4 Migne 36 p. 468; de gen. ad litt. XII, 24, 50 Migne 34 p. 474.

[4]) in epist. ad. Eph. cap. 4 Migne 192 p. 205 C: Omnis qui intelligit quadam luce interiore illustratur. cfr. August. in ps. 41 n. 2 Migne 36 p. 465: omnis qui intelligit luce quadam non corporali, non carnali, non exteriore, sed interiore illustratur. cfr. Isaac de stella: de anima, Migne 194 p. 1878 C.

[5]) Stöckl, Gesch. der Phil. Bd. I p. 293, 11 ff.

[6]) in ps. 5, 6 Migne 191 p. 98 A: Veritas enim est de eo, quod est. Mendacium vero non est substantia vel natura id est, non est de eo, quod est naturaliter, sed de eo, quod non est; und in ps. 14, 7 Migne 191 p. 170 A:

Vergleichen wir nun diese Angaben des Sentenziariers noch ausführlicher mit denen von Zeitgenossen, so vermissen wir allerdings vieles von dem, was diese Beachtenswertes geleistet haben. So erfahren wir nichts von einer Abstraktionstheorie, wie sie, freilich unvollkommen, z. B. bei Hugo von St. Viktor [1]) uns entgegen tritt. Wir treffen auch keine Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund, wie sie Adelard von Bath [2]) angestellt hat, der ihn in der menschlichen Vernunft gegeben sieht. Noch viel weniger ist uns eine Erörterung über den Entwicklungsgang unseres Erkennens beschieden, wie sie am Ende des Jahrhunderts Johann von Salisbury [3]) seinen Abhandlungen eingereiht hat. Dessenungeachtet müssen wir zugeben, daß die Aphorismen unseres Magisters nicht völlig wertlos sind. Sie führen ja alle Momente an, welche Augustinus zu seinem Aufbau des Erkenntnisvorganges gebraucht: sinnliche Wahrnehmung, Phantasie- und Verstandesthätigkeit [4]). Es ist aber bekannt, daß die Aristoteliker des 13. Jahrhunderts [5]) trotz tiefgehender Verschiedenheiten in vielen Punkten mit dem Bischof von Hippo harmonierten. Deshalb hatten sie auch in ihren Erklärungen zu den Sentenzen des Lombarden vielfach keine andere Aufgabe, als eine breitere Basis zu schaffen und seine Bemerkungen besser zu verbinden. Dabei konnten sie dann das Bild vom Lichte des Verstandes, das auch ihnen ganz geläufig war [6]), mit Leichtigkeit in ihrem Sinne auslegen und

---

Veritas est cum res ita est cum dicitur. cfr. August. in ps. 5 n. 7 Migne 36 p. 85; Cassiodor in ps. 14, 4 Migne 70 p. 109 C.

[1]) de uni. corp. et spirit. Migne 177 p. 287 D ff.: cfr. Wilhelm von Conches, elem. phil. Migne 90 p. 1174 C ff. (unter den Werken Bedas).

[2]) Jourdain, rech. crit. p. 268 ff.

[3]) de sept. septenis sect. III Migne 189 p. 950 C D: Sicut animus in scriptura per visum ad litteras, per litteras ad verba et inde ad intellectum pervenit, sic in sermone per auditum ad verba, inde ad intellectum, per quam animus rerum qualitates i. e. naturas concipit etc.

[4]) cfr. außer den obigen Citaten z. B. de trinit. XI, 8, 14 Migne 42 p. 995: Sensus enim accipit a corpore, quod sentimus et a sensu memoria (= imaginatio) et a memoria acies cogitantis; cfr. ibidem cap. 9, 16 p. 996.

[5]) z. B. bezüglich des hl. Thomas von Aquin cfr. Gonzalez, die Phil. des hl. Thomas von Aquin Bd. III p. 177 ff. übersetzt von Nolte, Regensburg 1885.

[6]) cfr. Kleutgen: die Philos. der Vorzeit Bd. I p. 123 ff.; 677 ff.

darunter, nicht einmal ohne jegliches Recht, die sogenannten letzten Prinzipien der Vernunft verstehen.

Universalien.

An diese Abhandlung über das Zustandekommen unserer Erkenntnis schließt sich am besten diejenige über die Universalien an. Wie die vorausgehende, so hat auch diese Frage für Petrus nur eine untergeordnete Bedeutung. Mochten ihr die Philosophen seiner Zeit noch so große Wichtigkeit beilegen und es mit Wilhelm von Conches [1]) nahezu als die Aufgabe der Dialektik bezeichnen, zu untersuchen, ob etwas ein Universale sei oder nicht: für ihn, den ausschließlichen Theologen, existierte das ganze Problem nur insoweit, als es mit der kirchlichen Lehre, besonders mit der Trinitätslehre zusammenhing. Freilich hätte er hierbei die beste Gelegenheit gehabt, einer der zahlreichen Schulmeinungen zu folgen oder gar eine neue aufzustellen, aber er ließ diese gänzlich an sich vorübergehen. Er windet sich vielmehr mit einem merkwürdigen Geschick durch die meisten Parteien hindurch, jeder gleich nahe und gleich ferne, jeder freundlich winkend und doch in Grunde keiner zugethan.

Es giebt nun nach ihm ein Allgemeines, das einer Reihe von Dingen gemeinsam ist. So gehören mehrere Menschen einem bestimmten Geschlechte an, bilden also insofern eine Einheit, als in jedem ein Bestimmtes ist, das sich auch im anderen findet [2]). Dieses Allgemeine, das je nach seinem größeren oder geringeren Umfange Gattung oder Art genannt wird, existiert indes nicht isoliert, sondern es ist immer die Gattung in der Art gegeben und beide zusammen im Individuum. Dabei ist das Universale nicht im Sinne des Wilhelm von Champeaux [3])

---

[1]) dial. de subst. phys. praef. p. 4: Considerare namque de aliquo, an sit singulare an universale, est dialecticum.

[2]) Siehe oben S. 18 Anm. 2.

[3]) Abael. hist. cal. Migne 178 p. 119 A ff: Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis etc. Ob Wilhelm später ein indifferenter inesse (Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. Bd. II p. 169) oder ein individualiter inesse [Prantl, Gesch. der Logik Bd. II 2. Aufl. p. 132 n. 107] des Allgemeinen annahm, ist hier gleichgiltig.

als ein einziges, überall identisches Sein aufzufassen, im Gegenteile mit der numerischen Vervielfältigung des Einzeldinges wird auch es der Zahl nach wesentlich und ebenso oft vermehrt. Wenn equus, meint der Meister, die Art ist, und animal die Gattung, so sind durch drei Pferde auch drei lebende Wesen bedingt [1]). Damit aber die Art dreimal vorhanden sein kann, müssen auch drei Individuen gegeben sein [2]). Im Individuum ist also alles vereinigt. Abraham, Isaak und Jakob sind nicht allein drei Einzelwesen, sondern zu gleicher Zeit auch drei Menschen und drei lebende Wesen [3]). Art und Gattung sind demnach nicht subjektive Gebilde, sondern objektiv in der uns umgebenden Außenwelt begründet. Sie werden deshalb proprie d. h. mit objektiver Berechtigung von den ihnen zugehörigen Individuen ausgesagt [4]).

Beim ersten Blick auf diese Sätze möchte es scheinen, als würde der Lombarde jenen gemäßigten Realismus vertreten, dem schon Boethius [5]) huldigte, dem dann im folgenden Jahrhundert der Aquinate, wenn auch nur vorübergehend, überall zum Sieg verhalf. Man könnte in diesem Glauben auch noch dadurch bestärkt werden, daß sämtliche Stellen, die hier herangezogen wurden, entweder aus Johannes Damascenus, einem ausgesprochenen Aristoteliker, oder aus Augustinus stammen, der ja inhaltlich die gleiche Anschauung entwickelt. Doch bei

---

[1]) sent. I, 19, 8: Si essentia genus est, species autem persona . . . . oportet appellari tres substantias, ut appellantur tres personae. Sicut cum sit animal genus et equus species, appellantur tres equi iidemque animalia. cfr. August. de trinit. VII, 6, 11 Migne 42 p. 943.

[2]) Siehe die folgende Anm.

[3]) sent. I, 19, 9: Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob, tria individua ita tres homines et tria animalia . . . . 10: Nec species est essentia divina et personae individua, sicut homo species est, individua autem Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est ut homo sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personas. cfr. August. loc. cit. cfr. sent. III, 2, 1; Joan. Dam. de fide orthod. III, 3 Migne ser. gr. 94 p. 991 A ff.

[4]) sent. I, 19, 14: Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens, Joannes universalitatis nomina et particularitatis nomina, quae rebus temporalibus proprie conveniunt, ad aeternas transtulit [mit Berufung auf Joan. Dam. de trinit, III, 6 Migne ser. Gr. 94, 99 A.

[5]) comm. in Porphyr. a se transl. edit. Basil. p. 54 ff.; 61; 64; 77.

näherem Zusehen löst sich die ganze Vermutung in leeren Schein auf.

Daß Art und Gattung nur im Individuum existieren, behaupten nämlich nicht bloß die Lehrer der gemäßigt realistischen Richtung, sondern auch der extreme Realist Gilbertus [1]) Porretanus und die Anhänger der stark nominalistisch angehauchten Indifferenzlehre [2]). Auch der aus Abaelards Kreise stammende, aber unbekannte Verfasser [3]) der Schrift de generibus et speciebus, der im Begriffe nur eine Kollektiveinheit sieht, kann vollkommen beipflichten. Mit ihrer Meinung stimmt dann auch noch der andere Satz durchaus überein, daß das Allgemeine an der numerischen Vervielfältigung des Einzelnen wesenhaft participiere. Gilbert von Poitiers z. B. spricht dies mit dürren Worten aus, wenn er sagt [4]): Ein Mensch ist vorhanden, wenn das Universale humanitas nur ein mal subsistiert; subsistiert es dagegen mehrere male, so ist auch eine Mehrheit von Menschen gegeben. So wenig nun die gerade behandelten Bemerkungen des Meisters imstande sind, uns Klarheit zu gewähren, so wenig kann auch der Umstand unsere Zweifel heben, daß der Lombarde sich fortgesetzt auf Augustin und den Damascener beruft. Denn wenn er ihnen auch die Worte entnimmt, so folgt daraus noch nicht, daß er auch ihre Überzeugung teilt. Es liegt ja bei ihm, welchen Sinn er damit verbinden will.

Fassen wir nun die Angaben des Magisters noch einmal ins Auge, so ergiebt sich daraus nur dies mit Sicherheit, daß er kein Nominalist, sondern ein Realist war. Wir haben dafür auch noch darin einen schlagenden Beweis, daß Petrus im Anschluß an Hilarius von Poitiers und in Harmonie mit Boethius des öfteren die Sentenz wiederholt: nur dann verständen wir eine Sache richtig, wenn wir sie nach ihrer Beziehung zu den realen Dingen erklärten, denn das Ding richte sich nicht nach

---

[1]) Joan. Saresb. metal. II, 17 Migne 199 p. 875 D.

[2]) Näheres über die Indifferenzlehre siehe Prantl, Gesch. der Logik Bd. II 2. Aufl. p. 139 ff.

[3]) Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard Paris 1859 p. 518; Näheres bei Prantl a. a. O. p. 143 ff.

[4]) comm. in Boeth. edit. Basil. p. 1241: Unus enim homo una singulari humanitate . . . . ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae.

der Rede, sondern umgekehrt, die Rede müsse sich nach dem Dinge richten [1]). Es könnte dagegen eingewendet werden, daß der Sentenziarier mit einer ambrosianischen Stelle der göttlichen Wesenheit das Prädikat indifferens [2]) beilege, was einem Anlehnen an die Indifferenzlehre ziemlich nahe komme. Die Schwierigkeit findet indes darin ihre Lösung, daß Petrus damit lediglich eine negative Bestimmung giebt. Er will damit nicht eine in mehreren Dingen unterschiedslos vorhandene positive Qualität bezeichnen, sondern nur sagen, daß die eine göttliche Substanz ohne irgendwelche Modification, in absoluter Gleichheit den einzelnen Personen zukomme.

Es ist also im Ganzen wenig tiefgehend, was uns über die Universalien geboten wird. Wir können uns an keiner einheitlich durchgeführten Idee erfreuen, im Gegenteile, wir treffen nur abstoßende Zweideutigkeit. Dieser Mangel mußte natürlich auch bei seinen Erklärern zum Ausdruck kommen. So legen ihn Thomas von Aquin und Bonaventura ganz im Rahmen ihres Realismus aus, während es Durandus sogar fertig bringt, ihn für den Nominalismus in Anspruch zu nehmen. Daraus ergiebt sich aber, daß man in dieser Frage den Lombarden völlig bedeutungslos nennen darf [3]).

---

[1]) sent. I, 5, 8; 25, 5; 28, 1: Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei sermo subiectum est cfr. Hilarius Pict. de trinit. IV, 14; II, 31 Migne 10 p. 107 u. 71. cfr. Boeth. comm. in praed. Arist. edit. Basil. p. 208: Est autem quaedam vera ratio nequaquam causa, ut sit res, verumtamen videtur quodammodo res causa, ut oratio vera. Aus der bekannten Einteilung des Meisters, welche den ganzen Stoff unter den Gesichtspunkten von res und signum behandeln will, kann ich nichts von Bedeutung für seinen Realismus finden. Es liegt in ihr weiter nichts als das Bestreben, mit Augustin doctr. christ. I, 2, 2 Migne 34 p. 19 eine Gliederung des Stoffes vornehmen zu können. Gegen Ritter, Gesch. der Philos. Bd. VII. p. 486 und Julius Kögel, Petrus Lombardus etc. p. 22.

[2]) sent. I, 2, 6: Aliud horum significat aeternitatem; aliud unitatem substantiae indifferentis. cfr. Ambros. de fide I, 11, 68; Migne 16 p. 544 B. Vgl. übrig. Hilarius Pict. de trin. VII, 13 Migne 10 p. 210 A ff. Siehe auch sent. I, 19, 18 u. 19.

[3]) cfr. Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. 11 Heft 4 p. 462, wo Dr. Endres in einer Recension, freilich ohne Begründung, die gleiche Behauptung gegen die Anm. 1 erwähnte Schrift von Julius Kögel aufstellt.

Methode.

Ist es uns im vorigen Kapitel nicht vergönnt gewesen, eine feste, allseitig abgegrenzte Anschauung des Meisters verzeichnen zu können, so vermögen wir uns hier, wo es sich um seine Methode handelt, um so leichter ein klares und gesichertes Urteil zu bilden. Allerdings hat er uns keine wissenschaftliche Methodenlehre hinterlassen, aus der wir seine Grundsätze einfach ausschreiben könnten — nichts lag ihm ferner —, wohl aber treffen wir in seinen Sentenzen eine ausnahmslos festgehaltene Praxis.

Er selber weist uns mit den Worten Augustins im allgemeinen auf das Schema hin, das seiner Arbeit zu Grunde liegt [1]). Darnach will er zuerst die Glaubenssätze angeben, sie dann durch Stellen aus der heiligen Schrift beweisen und hochmütiger Oberflächlichkeit gegenüber auch noch mit katholischen Gründen und Analogien verteidigen. Was nun der Lombarde unter katholischen Gründen versteht, zeigt am besten das gerade erwähnte Werk. Es reiht sich darin Citat an Citat; eine Unzahl von Kirchenvätern und von anderen Lehrern muß ihre Meinung hergeben, um eine Thesis zu erhärten. Auf sie wollte er ja der eigenen Aussage nach [2]) seine Darlegungen gründen. Hiebei geht er nun nicht darauf aus, nur jene Aussprüche herauszuheben, die in jeder Hinsicht harmonieren; es gehört vielmehr zum Wesen seiner Methode, widersprechende Angaben vorzuführen. Dies erstreckt sich sogar soweit, daß er auch gegensätzliche Schulmeinungen in seine Abhandlungen einflicht. Wäh-

[1]) sent. I, 2, 3: Caeterum ut in primo libro de trinitate Augustinus docet, primo secundum auctoritates sanctarum scripturarum, utrum fides ita se habeat, demonstrandum est. Deinde adversus garrulos ratiocinatores elatiores quam capaciores rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est. cfr. August. de trinit. I, 2, 4 ff. Migne 42 p. 822.

[2]) prolog. in sent.: Non igitur debet hic labor cuiquam .... videri superfluus ... brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quaeritur offert sine labore. cfr. August. de trinit. III prooem. n. 1 Migne 42 p. 869, wo bis auf geringe Abweichungen die ganze Stelle sich findet.

rend es aber Abaelard in seiner Schrift sic et non dabei beruhen läßt, sucht unser Sentenziarier die Autoritäten mit einander in Einklang zu bringen. Gelingt ihm dies nicht, so überläßt er das Urteil dem gewandten Leser [1]).

Es ist interessant, dieses Verfahren des Meisters historisch näher zu beleuchten, Schon vor ihm haben Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus, um nur die bekanntesten Männer zu nennen, nach dem Vorgange Isidors von Sevilla Sentenzen geschrieben, und Petrus hat sie, vor allem den ersteren, auch als Quellen benutzt. Und doch besteht zwischen der Art, wie er seinen Stoff behandelt, und der, wie es jene thun, ein wesentlicher Unterschied. Pullus steht noch zum besten Teile auf dem Boden der damaligen Dialektik. Wie es ihr Geist verlangt, behandelt er ein Thema nach allen Regeln der logischen Kunst und sucht dann die eine oder die andere Meinung durch die Autorität zu stärken und zu halten. Hugo geht dagegen bedeutend andere Wege. Bei ihm spielen logische Untersuchungen nur eine nebensächliche Rolle; sein Streben ist es, so viel als möglich die Väter zu verwerten. Was nun unseren Lombarden anlangt, so vereinigt er beide Seiten in sich: mit dem Viktoriner stellt er die Autorität in den Vordergrund, mit Robertus verschmäht er es nicht, scharfsinnig zu disputieren. Nur das ist neu bei ihm, daß er Kirchenlehrer gegen Kirchenlehrer, Schulmeinung gegen Schulmeinung ins Feld führt, um sie schließlich, wo es immer angeht, zur Übereinstimmung zu bringen [2]). Freilich, originell kann man ihn auch hierin nicht nennen. Es ist schon bezeichnend, daß der Satz, in dem er seine Methode

---

[1]) z. B. sent. I, 32, 9: Eam tamen quaestionem lectorum diligentiae plenius diiudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes cfr. sent. I, 16, 5, ferner beim Traktat über die Sünde sent. II dist. 36 — dist. 43.

[2]) Die Priorität in der Anwendung dieser Methode kommt allerdings dem Dekret Gratians und der ersten Überarbeitnng der Sentenzen zu, welche Roland, der spätere Papst Alexander III., als Professor in Bologna zusammenstellte; doch waren sie anf den Lombarden in dieser Hinsicht ohne Einfluß. Auch für sie war Abaelard grundlegend. cfr. Denifle, Archiv für Litter. und Kircheng. Bd. I 1885 p. 603 ff. u. 620; Gietl, die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexanders III., Freiburg 1891; Einl. p. 17 u. 60.

annähernd darlegt, in der epitome theologiae [1]) ein treffliches Analogon hat. Denn daraus läßt sich bereits mit Grund vermuten, daß er wie der Verfasser des genannten Buches unter dem Einflusse Abaelards steht. Bis zur Evidenz aber ergiebt sich dies, wenn wir die Schrift sic et non zu Rate ziehen. Schritt für Schritt läßt sich dann beobachten, wie er die dort gegebenen Anweisungen befolgt und durchführt. Abaelard sagt, meist gelinge es, scheinbar widersprechende Väterstellen dadurch zu vereinigen, daß man mit objektiver Berechtigung gleichen Worten verschiedenen Sinn unterlege [2]). Unser Meister hält sich durchweg an diesen Rat, so z. B. bei der Frage, ob die Begriffe des Allgemeinen und des Individuellen auf die Gottheit anwendbar seien oder nicht, wo er auf diese Weise die negative Antwort Augustins mit der positiven des Johannes von Damaskus mit Geschick versöhnt [3]). Sein Lehrer mahnt [4]), an der Wahrhaftigkeit der kanonischen Schriften niemals zu zweifeln: bei Petrus ist dieser Grundsatz überall anerkannt. Und wenn Abaelard meint, bei einem wirklichen Widerspruche verdiene die gewichtigere Autorität den Vorzug [5]), so stimmt ihm der Magister abermals vollkommen bei. Genau wie Hugo von St. Viktor hält er es fast ausnahmslos mit dem Bischof von Hippo und vollzieht so im Grunde nur, was Abaelard selber befolgt, wenn er dem gleichen Kirchenvater für seine Gegenüberstellungen einen gewaltigen Teil der Citate entnimmt. Nur einmal weicht er von dem großen Afrikaner ab, indem er mit der

[1]) cap. 5 Migne 178 p. 1699 C: Hac autem fidei summa circa unitatem ac trinitatem divinam breviter proposita, reliquum est, ut adversus inquisitiones dubitantium congruis similitudinem exemplis eam defendamus et astruamus.

[2]) sic et non, prol. Migne 178 p. 1344 D: facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoritatibus posita defendere poterimus.

[3]) sent. I, 19, 13—14.

[4]) sic et non, prol. Migne 178 p. 1347 D: Scripturas itaque canonicas veteris et novi testamenti dicit instrumenta, in quibus a veritate aliquid dissentire haereticum est profiteri. cfr. p. 1348 D ff.

[5]) ibid. p. 1348 B: Beatus quoque Hieronymus, cum inter ecclesiasticos doctores quosdam caeteris anteferret, ita nobis legendos esse consuluit, ut eos magis diiudicemus quam sequamur.

Mehrzahl der Väter nicht eine simultane, sondern eine successive Schöpfung verteidigt [1]). Doch auch hierin setzt er eigentlich nur einen Satz seines Lehrers in die Praxis um, der dahin lautet, die Väter hätten selber auf keine unbedingte Anerkennung Anspruch erhoben, was schon daraus hervorgehe, daß manche ihre Werke dem Urteile des Lesers unterstellt hätten [2]). Es mochte dieser Grund dem Sentenziarier um so plausibler vorkommen, als er ihn gerade bei Augustin [3]) bestätigt fand. Auch er läßt ihn bei sich zur Geltung kommen, indem er nach dem Beispiele des großen Kirchenvaters seinen Sentenzen die Bitte vorausschickt, sie auf ihre Wahrheit zu prüfen [4]). Bei der Hochachtung, die Petrus gegen die Tradition hegte, kann es uns nicht auffallen, wenn er sich nur mit äußerster Schonung gegen sie wendet. Niemals tritt er ihr im Grunde direkt entgegen. So begnügt er sich denn auch in der oben erwähnten Schöpfungsfrage damit, der Augustinischen Meinung nur geringere Wahrscheinlichkeit beizumessen [5]). Dabei hat ihn wohl die Äußerung seines Lehrers geleitet, man solle im Gefühle der eigenen Schwäche die Aufstellungen der Väter niemals verachten [6]).

So enge nun auch die Beziehungen sind, die zwischen Petrus und Abaelard bestehen, so trennt sie doch eine unüberbrückbare Kluft. Letzterer verfaßte ja seine Schrift sic et non, um die Wahrheit zu finden, d. h. um auf analytischem Wege, suchend und prüfend, zur Sicherheit im Glauben zu gelangen.

---

[1]) sent. II, 12, 9.

[2]) ibid. p. 1346 D: Hoc et ipsi ecclesiastici doctores diligenter attendentes et nonnulla in suis operibus corrigenda esse credentes posteris suis emendandi vel non sequendi licentiam concesserunt.

[3]) de trinit. III, 1 prooem. Migne 42 p. 867.

[4]) sent. prolog.: In hoc autem tractatu non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero [Aug. loc. cit.].

[5]) sent. II, 12, 2, wo es von der Augustin entgegengesetzten Lehre heißt: Quae (scil. sententia) etiam scripturae geneseos . . . . magis congruere videtur.

[6]) sic et et non, prol. p. 1339 A: Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam intelligendo deesse quam eis scribendo defuisse credamus. . . . p. 1345 C: Sed nec tamquam mendacii reos argui sanctos convenit, si nonnulla quandoque aliter quam se rei veritas habeat . . . .

Wohl wagte er es dabei nicht, die Autorität der heiligen Schriften anzutasten, aber die historisch gewordene Lehre ließ er bedeutend in den Hintergrund treten. Gerade den gegenteiligen Standpunkt nimmt aber in dieser Hinsicht der Lombarde ein. Er will die Wahrheit nicht erst aufdecken, denn er sieht sie bereits im kirchlichen Dogma gegeben. Auf dieses gründet er seine Anschauung. Er vergleicht die Sätze miteinander und zieht dann daraus die Konsequenzen. Daher ist bei ihm der deduktive Weg der maßgebende, der analytische kommt erst in zweiter Linie zur Anwendung. Es liegt uns also hier ein ganz merkwürdiges Verfahren vor. Die Grundsätze der Viktorinerschule einerseits und des Abaelardschen Kreises andererseits sind in ihm zu schöner Harmonie vereinigt. Mit jener teilt es die Freude am Glauben, mit diesem die Lust an der Kritik, und beiden hat es die Auswüchse genommen. Man hat den Meister wegen dieser Methode mit Alanus vergleichen wollen [1]), der, zurückgehend auf Boëthianische Stellen, an die Spitze seiner Abhandlungen Axiome setzt, um aus ihnen heraus die ganze Kirchenlehre zu entwickeln [2]). Indes, mit vollem Unrechte. Es ist ja allerdings richtig, daß er seinen Distinktionen kurze Überschriften vorausschickt, aber diese fungieren nicht als grundlegende Axiome, sondern eben als Überschriften, die nach der Absicht [3]) des Magisters über den Inhalt der einzelnen Abschnitte eine leichte Orientierung gewähren sollen. Und wenn zwischen den Distinktionen ein gewisser Zusammenhang besteht, so ist doch dieser nicht das Produkt eines mathematisch-deduktiven Grundgedankens, sondern ein Resultat, das die Natur der Sache und logisches Denken überhaupt mehr oder minder nahe legt. Es fehlt dem Sentenziarier eine derartige Methode. Sie fehlt ihm so sehr, daß er nicht einmal mit Richard von St. Viktor verglichen verden kann, der doch nur einen leichten Anlauf zu einer solchen einheitlichen Behandlung macht [4]).

---

[1]) Ritter, Gesch. der Phil. VII. p. 594 ff.

[2]) cfr. Baumgartner, Alanus de Insulis, Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalt., herausgeg. von Baeumker u. Hertling, Bd. II, Heft 4 p. 27 ff.

[3]) sent. prol.: Ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur praemisimus.

[4]) de trinit. I, 5 Migne 196 p. 893 C; gegen Ritter loc. cit.

Kann ihm nun nach dieser Seite hin keine hervorragende Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie angewiesen werden, so ist dies doch der Fall bei dem Vorgehen, das er in Wirklichkeit eingehalten. Was er nämlich hier leistete, war von durchschlagendem Erfolge. Die Summen der folgenden Zeit, darunter auch jene des Aquinaten, wären ohne ihn wohl unmöglich gewesen. Der Gang ihrer Darlegungen ist ja im Wesentlichen der Gleiche wie beim Lombarden. Mit gutem Rechte kann man darum Petrus einen Begründer der streng scholastischen Methode nennen, welche im 13. Jahrhunderte üblich wurde, da ja er ihr hauptsächlich zum Siege verhalf.

Glaube und Wissen.

Da die Methode in der Anschauung wurzelt, die der Meister über das gegenseitige Verhältnis von Glauben und Wissen hatte, so obliegt uns die Aufgabe, diese näher zu besprechen. Es wäre zu viel verlangt, wollten wir von ihm hierin jenes klare Denken fordern, das erst in der Blütezeit der Scholastik zum vollen Durchbruch kam. Er ahnte wohl das Ideal, dem er zusteuern wollte, aber er vermochte es noch nicht fest und sicher zu fixieren. Seine Angaben leiden daher noch an einer gewissen Verschwommenheit, die reifen Überzeugungen fern zu sein pflegt.

Wie Hugo von St. Viktor [1]) und Wilhelm von St. Thierry [2]) räumt auch er dem religiösen Glauben und seinem Inhalte die erste Stelle ein. Was wir in ihm erfassen, ist über jeden

---

[1]) z. B. exposit. in regul. Aug. cap. 3 Migne 176 p. 892 D: Et sciendum quod auctoritas ecclesiastica in omnibus magis imitanda est quam ratio, quoniam auctoritas semper obedientiae et humilitatis est; ratio vero nonnunquam praesumptionis. cfr. sent. I, 2 Migne 176 p 44 C. Wenn Alb. Siebner: Hugo v. St. Vikt u. die theol Richtungen seiner Zeit, Leipz. 1832 p. 168 Anm. 3, aus de sacr. I, ps. 6 c. 22 Migne 176 p. 277 A folgern will, daß Hugo inkonsequent Glauben und Wissen manchmal auch gleichstelle, so hat er den Zusammenhang übersehen, nach dem Hugo nur dann an die Vernunft appellieren will, wenn ein Autoritätsbeweis nicht vorhanden ist.

[2]) de error. Guil. de Conchis Migne 180 p. 334 C: Ratio autem fidei est, omnem rationem fidei postponere vel in obsequium fidei captivatam redigere.

Zweifel erhaben. Denn Christus bietet uns die reinste Lehre. Im Verhältnis zu ihm sind Plato und Aristoteles und Pythagoras ein Nichts [1]). Um diesen Augustinischen [2]) Satz noch mehr zu betonen, greift Petrus auf eine Stelle bei Ambrosius zurück, die an Schärfe kaum überboten werden kann. Da, wo es sich um den Glauben handelt, sagt er, sind Vernunftargumente beiseite zu lassen. In der natürlichen Welt mögen sie am Platze sein, in der übernatürlichen sind sie es nicht. In der Schule des Glaubens hat die Dialektik zu schweigen, denn da glaubt man dem Fischer, nicht dem gewandten Logiker [3]). Es ist, als hörte man aus jedem Worte Anselm [4]) sprechen, der mit loderndem Eifer die Offenbarung über die Vernunft setzte und für sie unbedingte Ergebenheit verlangte, ja es ist, als ginge der Magister noch weiter und als wollte er den Satz des Bischofs von Hippo [5]): Wir glauben, damit wir erkennen, wir erkennen aber nicht, damit wir glauben, in seinen Sentenzen [6]) noch mehr pressen als der erwähnte Anselm [7]) und auf einem reinen Köhlerglauben bestehen. Und doch geht er nicht so weit; im Gegenteile, er fordert für die Vernunft sogar nicht unbedeutende Rechte. Nach Augustinus geht der Glaube dem Wissen voraus. Aber dieser Glaube ist nicht ein bloßes, unverständiges Hinnehmen, sondern er muß vielmehr selber bis zu einem gewissen Grade ein Wissen ge-

---

[1]) in ps. 140, 7 Migne 191 p. 1238 D: Et etiam iudices eorum i. e. Plato, Aristoteles, Pythagoras absorpti sunt iuncti petrae i. e. comparati Christo crucifixo.

[2]) August. in eund. psalm. n. 19 Migne 37 p. 1828.

[3]) sent. III, 22, 1: Haec enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis est liberum. Unde Ambrosius [de fide I, 13, 84; I, 5 Migne 16 p. 537]: Aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis iam dialectica taceat, piscatoribus creditur, non dialecticis.

[4]) Überweg-Heinze, Gesch. der Philos. Bd. II p. 175, Stöckl, Gesch. der Philos. III. Aufl. Bd. I p. 386 n. 3.

[5]) in evangel. Joann. tract. 40 n. 9 Migne 35 p. 1690: Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus.

[6]) sent. III, 23, 7.

[7]) proslog. cap. 1 Migne 158 p. 227 C. cfr. de fide trinit. cap. II Migne 158 p. 263 C ff. cfr. Bandinus sent. III, 25 Migne 192 p. 1083 A.

nannt werden. Er beruht ja auf einem Denkprozesse [1]). Niemand kann etwas glauben, bevor er nicht gedacht hat, daß er es glauben müsse [2]). Würde daher der Mensch die Erkenntnisfähigkeit nicht besitzen, so würde er auch nicht glauben können [3]). Die Lehre dieses Kirchenvaters hat nun auch der Lombarde angenommen. Auch für ihn birgt jeder Glaube ein Wissen in sich, denn er stammt aus dem Hören [4]), d. h. es müssen zum mindesten fremde Worte verstanden und gebilligt werden. Diese principielle Hochschätzung des natürlichen Erkennens mußte den Meister von selbst zu jener freieren Bewegung bringen, welche heute überall anerkannt ist, die aber damals nur im Keime existierte. Er wirft die Frage auf, ob es auch religiöse Wahrheiten gebe, die ohne Offenbarung erfaßt werden könnten. Mit Lanfrank stellt er nun dabei fest, die Vernunft könne aus eigener Kraft sich davon überzeugen, daß die Welt und ihre Fülle von Gott gemacht sei, daß die Seele von ihm ihren Ursprung habe, daß sie sich der Unsterblichkeit erfreue [5]). Es war dann nur konsequent, wenn er auch den Heiden eine natürliche Gotteserkenntnis, ja sogar eine Ahnung von der Trinität zuschrieb [6]). All diese Bemerkungen mußten ihn aber auf die Schwierigkeit aufmerksam machen, ob denn die Aufnahme solcher Sätze in den Offenbarungsinhalt nicht völlig überflüssig gewesen sei. Um nun diese zu lösen, erklärt er, derlei Wahr-

---

[1]) epistola 120 cap. I, 3 Migne 33 p. 453: Si igitur rationale est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hic persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.

[2]) de praedestin. sanct. cap. 2, 5 Migne 44 p. 962 ff.: Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.

[3]) epist. 120 cap. I, 3 Migne 33 p. 453: Absit, ut ideo credamus, ne rationem . . . . quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.

[4]) sent. III, 24, 3: Cum fides sit ex auditu non modo exteriori sed etiam interiori, non potest esse de eo, quod animo ignoratur. Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu.

[5]) in epist. I ad Cor. cap. 9 Migne 191 p. 1613 C: „Et factus sum his, qui sine lege erant, i. e gentibus, tamquam sine lege esse" dum eis assentit secundum philosophicas rationes mundum esse factum a deo et quae in eo facta sunt et animam esse immortalem et ab ipso nos originem habere et huiusmodi. cfr. Lanfrancus in eund. loc. Migne 150 p. 186 Anm. 22.

[6]) sent. I, 3, 1 ff.

heiten werden im Glauben noch besser und tiefer erkannt, oder, was dasselbe ist, unsere Vernunft erfahre durch diesen eine wertvolle Unterstützung [1]). Im Gegensatze dazu ist indes nach einer anderen Seite hin der Glaube nicht nur durch das Wissen bedingt, sondern überhaupt dessen Urteile unterworfen. Würde man uns nämlich zumuten, etwas Unvernünftiges einfach hinzunehmen, so wäre für uns dazu in keiner Weise eine Verpflichtung vorhanden. Es gibt ja nach unserem Sentenziarier Sätze, die wir niemals glaubten, wenn wir sie nicht zuvor begreifen würden [2]). Freilich, was dies für Grundsätze sind, können wir nicht erfahren. — Bei diesem starken Hervortreten unserer Erkenntniskraft wäre man vielleicht versucht, einen Einfluß Abaelards anzunehmen. Dieser Vermutung käme auch noch der Umstand zu statten, daß die epitome [3]) und mehrere Sentenzenbücher [4]), welche sicher auf dem Standpunkte dieses Scholastikers stehen, in der Bestimmung des Glaubensobjektes vollkommen mit Petrus [5]) übereinstimmen. Es mag sein, daß die Ideen seines Lehrers bei ihm noch nachgewirkt haben, aber gewiß geschieht es nur in beschränktem Maße. Eine Frage, wie sie der eben genannte Abriß stellt [6]): was nützt es denn, über Glaubenswahrheiten zu reden, wenn man sie nicht erklären kann, kommt bei ihm einer Unmöglichkeit gleich. Der Kern seiner Ausführungen geht vielmehr auf Augustin zurück. Alle Stellen, die wir hier citiert haben, sind diesem entweder wörtlich oder doch in unverkennbarer Anlehnung entnommen [7]). Selbst jene Angaben, welche auch bei den berührten Anhängern Abaelards sich finden, haben in ihm ihren

---

[1]) und [2]) sent. III, 24, 3: Ex his apparet . . . quaedam intelligi aliquando, etiam antequam credantur . . . . et nunc etiam per fidem . . . . amplius intelliguntur . . . . Unde colligitur . . . . quaedam non credi (scil. posse) nisi prius intelligantur et ipsa per fidem amplius intelligi.

[3]) cap. 2 Migne 178 p. 1696 B.

[4]) Siehe oben p. 2 Anm. 2.

[5]) sent. III, 23, 7, 8. cfr. übrigens auch Hugo von St. Viktor sent. I, 2 Migne 176 p. 44 B.

[6]) cap. 5 Migne 178 p. 1699 D: Quid enim ad doctrinam loqui proficit, si quod dicimus exponi non potest, ut intelligatur.

[7]) enarr. in psalm. 118 serm. 18 n. 2 Migne 37 p. 1552.

eigentlichen Urheber [1]). Dabei muß es nun aber dahingestellt bleiben, ob der Meister seine Anschauung direkt aus dem Kirchenvater schöpft, oder ob er erst mittelbar auf ihm fußt. Es hat nämlich auch Hugo von St. Viktor die gleichen Gedanken verfochten. Auch er redet von Dingen, die niemals auf unseren Glauben Anspruch machen können, wenn sie der Vernuft widersprechen. Und gerade wie unser Magister geht auch er darauf nicht weiter ein. Auch er spricht ferner von Wahrheiten, die vom Verstand zwar erkannt werden können, die aber im Lichte der Offenbarung noch größere Klarheit gewinnen [2]). Nach den bisherigen Bemerkungen ist Petrus dem menschlichen Denken ziemlich weit entgegengekommen. Wollte er mit der Kirchenlehre im Einklang bleiben, so mußte er auch Dogmen annehmen, die unserem Wissen nicht mehr zugänglich sind. Das hat er denn auch gethan. Ganz wie der Viktoriner Hugo setzt er religiöse Thatsachen voraus, die unserer Einsicht in ihrem Wesen schlechthin entrückt sind. Wollen wir in sie eindringen, so ist es notwendig, daß wir sie zuerst glauben [3]). Und auch so wird es uns nicht gelingen, sie völlig zu durchschauen. Denn an ihnen bricht sich die Kraft unseres Verstandes, ihr Licht blendet unseren Blick [4]). Daher konnten die Heiden zwar das Dasein Gottes erkennen, seine Dreiheit aber nur von ferne ohne Klarheit ahnen [5]).

---

[1]) cfr. in evangel. Joann. tract. 40, 8, 9 Migne 35 p. 1690. Da die Bestimmung des Glaubensobjektes in der Fassung dieser Männer nur für den Theologen gegeben ist und überdies sich sehr an der Oberfläche hält, gebe ich hier das Citat nicht ausführlich wieder.

[2]) de sacr. I ps. III cap. 30 Migne 176 p. 231 D ff.: Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem nec acquiescit his ratio aliquando. . . . . Et in primo quidem genere . . . . ratio fide perficitur . . . . In iis autem quae supra rationem sunt, non adiuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit.

[3]) sent. III, 24, 3. Ex his apparet aliqua credi quae non intelliguntur vel sciuntur nisi prius credantur. . . . . Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur. Aug. in ps. 118 serm. 18 n. 2 Migne 37 p. 1552.

[4]) sent. I, 2, 1 mit Bezug auf die Trinität: Mentis enim humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur. Aug. de trinit. I, 2, 4 Migne 42 p. 822. — [5]) Siehe unten.

So hoch nun auch der Meister den Glauben schätzt, so setzt er ihn doch dem Wissen nicht völlig gleich. Augustinus hatte bereits auf einer Scheidung beider bestanden und zugleich betont, daß deshalb Glauben und Meinen noch nicht auf einer Stufe stünden [1]). Was er hinterließ, fand im zwölften Jahrhundert in Bernhard von Clairvaux [2]) einen eifrigen Vertreter und in dem schon oft erwähnten Viktoriner [3]) einen Gelehrten, der es in einer berühmten Definition zum Ausdruck brachte. Der Glaube stand ihnen demnach über dem Meinen, aber unter dem Wissen. Natürlich wollten sie damit nichts gegen die Sicherheit aussagen, die er gewährt, sondern lediglich eine erkenntnistheoretische Erwägung zum besten geben, die ihren Ausgangspunkt in den Mysterien der christlichen Lehre hatte. Diese Überzeugung scheint nun auch unser Sentenziarier geteilt zu haben. Da nämlich, wo er von den eigentlichen Geheimnissen der Religion spricht, stellt er die Behauptung auf, ihr Inhalt sei nicht in jeder Beziehung unserer Einsicht verborgen, sondern nur zum Teile, nämlich nur insoweit, als er nicht gewußt werde [4]). Wir hören nun allerdings nicht, was er sich unter „wissen“ vorstellt, aber die ganze Sachlage weist darauf hin, daß er darunter nichts anderes versteht als sein Schüler Peter von Poitiers [5]), der im Geiste

---

[1]) de mendac. cap. 3, 3 Migne 40 p. 488: Inter credere atque opinari hoc distat, quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare, quod credit, quamvis de re, quam se ignare novit, omnino non dubitet, si eam firmissime credit; qui autem opinatur, putat se scire quod nescit. cfr. de util. cred. cap. 11, 25 Migne 42 p. 82.

[2]) de consid. V, 3 Migne 182 p. 791 A.

[3]) sent. I, 1, 1 Migne 176 p. 43 C: fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. cfr. de sacr. I ps. 10 cap. 2 Migne 176 p. 330 C; de sacr. leg. nat. et spirit. Migne 176 p. 35 D; cfr. Wilhelm von Conches elem. phil. lib. I Migne 90 p. 1127 C; Petrus von Poitiers sent. III, 21 Migne 211 p. 1191 B; Joh. v. Salisbury Metal. IV, 13 Migne 199 p. 924 B. cfr. die Sentenzen Rolands, Denifle, Arch. für Litter. n. Kircheng. Bd. I 1885. p. 436 ff.

[4]) sent. III, 23, 3. Nec ea quae prius creduntur . . . . penitus ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur sed non penitus sicut etiam amatur, quod ignoratur [das Letzte eine Anspielung auf Aug. de trinit. VIII, 4, 6 Migne 42 p. 951].

[5]) sent. III, 21 Migne 211 p. 1092 C.

Hugos, aber im Anschluß an Wilhelm von Conches [1]) erklärt, nur dann werde eine Sache gewußt, wenn sie nach allen Richtungen der aristotelischen Kategorien erkannt werde.

Es sind also im ganzen richtige Grundsätze, die der Lombarde hier vom theologischen Standpunkte aus entwickelt. Freilich bis zur vollen Klarheit sind sie bei ihm noch nicht gediehen; er hätte sie sonst logischer durchgeführt, hätte sich auch vor allem nicht durch die Autorität Augustins bewegen lassen, dem Satze des Widerspruchs seine allgemeine Geltung abzusprechen. Der Gedanke, den ungefähr ein Jahrhundert vorher Petrus Damiani [2]) in die Worte kleidete: philosophia ancilla theologiae, hatte eben auch bei ihm eine etwas übertriebene Geltung, zumal auch die Ausführungen seines Vorbildes Hugo ihn daran nicht unbedingt hinderten. Wenn es ihm feststand, daß Gott nur Wahres offenbaren könne, und wenn er außerdem nicht recht begreifen konnte, daß Gut und Böse im nämlichen Dinge ohne Widerspruch zu existieren vermöchten, so lag nichts näher, als der Offenbarung zu glauben und im menschlichen Erkennen eine Lücke zu konstatieren. Aber gerade darin liegt der Beweis, daß das Denken sich noch nicht selber in gebührender Weise erfaßt hatte.

II. Ontologie und Kosmologie.

Man könnte seine Bedenken haben, da von einer Ontologie zu reden, wo jede umfassendere Behandlung derselben mangelt. Das zwölfte Jahrhundert scheint ja überhaupt kein Bedürfnis gehabt zu haben, sich mit derartigen Problemen aus-

[1]) philos. mundi I, 4 Migne 172 p. 43 D.

[2]) opuscul. 36: de divina omnipotentia cap. 5 Migne 145 p. 103 C ff.: Quae tamen artis humana peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret et dum exteriorum verborum sequitur consequentias intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.

drücklich zu beschäftigen. Was die Späteren zu eingehender Arbeit veranlaßte, nahm diese Zeit einfach als gegeben an. Es waren ganz andere Dinge, die ihre Thätigkeit in Anspruch nahmen. Die Dogmen mit ihrer vielfachen Unbegreiflichkeit, die Häresien mit ihren nicht selten scharfsinnigen Einwürfen hielten sie vollauf in Atem und ließen sie das übersehen, was eine der besten Grundlagen zur Entscheidung gewesen wäre. Dazu kam noch, daß auch die Väter hiezu keinen Antrieb gaben, da sie nur gelegentlich von den allgemeinen Seinsprincipien sprechen. Ja, es mußte sogar der Glanz ihrer Autorität dazu auffordern, nur auf dem historischen Materiale aufzubauen.

Desungeachtet ist es nicht völlig unbegründet, von einer Ontologie der Frühscholastik zu reden. Denn, haben wir auch keine zusammenhängenden Darlegungen, so treffen wir doch eine Menge von Angaben, die nur auf den Systematiker warteten, um zu einem brauchbaren Ganzen vereinigt zu werden. Der Universalienstreit jener Tage, die tiefgreifenden theologischen Fragen mußten unwillkürlich einen wissenschaftlichen Apparat zu Tage fördern, der das kommende aristotelische Denken mächtig stützen konnte. Wir haben denn auch eine Reihe metaphysischer Begriffe und Gesetze, die, selber aus dem Altertume stammend, eine treffliche Basis abgaben, die neue Philosophie mit den hergebrachten Formen zu verbinden.

Dieses vorausgesetzt, dürfen wir auch bei unserem Meister keine abgerundete Ontologie erwarten; um so weniger, als er derlei Erörterungen absichtlich aus dem Wege ging. Noch mehr als bei anderen Zeitgenossen sind wir bei ihm auf eine indirekte Ausbeute angewiesen. Es ist daher leicht einzusehen, daß eine mehr oberflächliche Lektüre bei ihm nichts entdecken kann. Erst wenn man seinen Äußerungen auf den Grund geht, findet man, daß er die gleichen Gedanken wie die übrigen Lehrer verwertet und infolgedessen auch wenigstens annähernd auf dem gleichen Niveau steht.

Substanz und Accidens.

Die Bedeutung, welche die Scholastiker des zwölften Jahrhunderts dem Worte Substanz beilegten, ist nicht immer die

gleiche gewesen. Anselm [1]) zwar und Abaelard [2]) und Gilbertus Porretanus [3]) halten mit vielen anderen im Anschluß an Boethius [4]) und in Übereinstimmung mit Cassiodor [5]) und Pseudo-Augustinus [6]) an jener doppelten Bedeutung fest, welche Aristoteles [7]) in seinen Kategorieen angiebt. Eine Anzahl anderer Magister aber verband damit nach dem Berichte des Wilhelm von Conches [8]) einen ganz beliebigen Sinn.

Auch unser Sentenziarier zählt zu denjenigen, welche dem fraglichen Begriffe einen weit umfassenderen Inhalt geben. Substanz ist ihm die Wesenheit eines jeglichen Seienden überhaupt. Gerade jene Bestimmtheit, sagt er, durch die etwas das ist, was es ist, wird Substanz genannt. Substanz sein, heißt etwas sein. Was in keiner Weise Substanz ist, ist ein völliges Nichts [9]). Es steht mit diesen Angaben in vollster Harmonie, wenn er auch das sinnliche Erkenntnisbild Substanz

---

[1]) Monolog. cap. 27 Migne 158 p. 180 B: Cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est .... aut esse individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis .... quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit? S. auch ebd. c. 78 p. 222 A. cfr. Boeth. in praed. Aristot. ed. Basil. p. 129.

[2]) introd. ad theol. II, 13 Migne 178 p. 1068 C.

[3]) comm. in trinit. Boeth. edit. Basil. p. 1163: Subsistens igitur est substantia non qua aliqua rerum est aliquid .... sed est illa substantia, quae est aliquid. Subsistentia vero est .... qua solum subsistens est aliquid i. e. est homo. cfr. Otto v. Freising: de gest. Freder. imp. edit. Waitz I, 5. p 17.

[4]) in praedic. Arist. edit. Basil. p. 128: Substantia autem quae proprie et principaliter et maxime dicitur, est quae neque de subiecto dicitur neque in subiecto est. .... Secundae autem substantiae dicuntur species, in quibus illae, quae principaliter substantiae dicuntur, insunt.

[5]) de art. et discipl. cap. 3 Migne 77 p. 1170 AB.

[6]) de categ. n. 9 Migne 32 p. 1426 A ff.

[7]) categ. cap. 4.

[8]) dialog. de subst. phys. confect. a Wilhelmo Anepon. industr. Grataroli Straßburg 1567 p. 8: Nullus qui scripta autorum recte intelligit, hoc nomen multarum esse significationum dubitat etc.

[9]) sent. II, 37, 4 u. in ps. 68, 2 Migne 191 p. 627 B: Substantia intelligitur illud quo sumus: homo, pecus, terra, sol: omnia ista substantiae sunt: eo ipso quo sunt naturae, ipsae substantiae dicuntur. Nam et quod nulla est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo est aliquid esse. cfr. Augustinus enarr. in ps. 68, 2 n. 5 Migne 36 p. 844.

nennt [1]). Diese Erweiterung des Begriffes ist indes keine originelle Neuerung des Meisters. Er findet sie vollständig bei Augustin vor und greift nur dessen Gedanken in ganzer Konsequenz auf. Denn wenn auch dieser das Sinnenbild am betreffenden Orte nur ein aliquid, ein Etwas nennt, so steht er damit doch nicht im Widerspruche mit Petrus, der nur seine sonstige Überzeugung hier nachwirken läßt. Es ist unser Lehrer sogar weit konsequenter als Honorius von Autun [2]), der sich zwar auf die gleichen Worte des Bischofes von Hippo beruft, sie aber nicht in voller Klarheit durchführt.

Der gewöhnlichen Schuldefinition folgt dann der Lombarde, wenn er in einem engeren Sinne unter Substanz das reale Einzelding versteht oder das physische Subjekt, insofern es als solches Accidenzien in sich aufnimmt [3]). Dabei ist es aber nicht, wie man annehmen möchte, Boethius, auf den er sich stützt, sondern eine inhaltlich gleiche Ausführung bei Augustin [4]), die schon Isidor von Sevilla [5]) verwertet, die auch Abaelard [6]) in seine Schriften aufgenommen hat.

Haben wir nun hier, freilich ohne den Namen zu finden, die substantia prima der übrigen Lehrer, so ist es nicht allzu schwer, der Sache nach auch den Begriff der substantia secunda zu entdecken. Wie bei Hugo von St. Viktor setzt sich auch bei ihm das Ding aus Materie und Form zusammen, wobei letztere das bestimmende Element bildet [7]). Die Form ist aber

---

[1]) in epist. II ad Cor. cap. 2 Migne 192 p. 81 A: Haec sunt tria genera visionum . . . secundum (scil. genus appellatur) spirituale, quia quicquid corpus non est, et tamen substantia est, iam recte spiritus dicitur [gemeint ist die species sensibilis]; die Stelle ist genommmen aus August. de gen. ad litt. XII, 7, 16 Migne 34 p. 459, mit der einzigen Änderung, daß der Magister substantia einführt, wo Augustin aliquid setzt.

[2]) scal. cael. mai. cap. 7 Migne 172 p. 1233 C.

[3]) sent. I, 8, 8: Ab eo quod est subsistere, substantiam dicimus . . . . hoc de his rebus recte intelligitur, in quibus ut subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur, sicut in corpore color aut forma. Corpus enim et ideo substantia est. Res ergo mutabiles . . . . proprie dicuntur substantiae, deus autem, si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid in subiecto et non est simplex.

[4]) de trinit. VII, 5 10 Migne 42 p. 942.

[5]) etymol. II, 26 Migne 82 p. 145 A.

[6]) introd. ad theol. II, 8, theol. christ. III Migne 178 p. 1061 A, 1244 A.

[7]) Siehe unten p. 50 ff.

gerade die physische Grundlage für den hier gesuchten logisch-metaphysischen Begriff, wie der spätere Alanus auf boethianischer Grundlage ausdrücklich erklärt [1]).

Schon aus der Erläuterung des Substanzbegriffes, wie sie oben gegeben wurde, ist ersichtlich, was der Sentenziarier unter einem Accidens versteht. Offenbar nur jene Bestimmtheiten oder Qualitäten, die in einem Subjekte als ihrem Träger existieren. Wir erhalten indes noch weiteren Aufschluß. Augustinus [2]) sagt, daß von Gott nichts als Accidens ausgesagt werden könne, da nichts zu ihm hinzukomme, nichts an ihm veränderlich oder verlierbar sei. Petrus [3]) wiederholt gleich seinem Lehrer Abaelard [4]) diese Worte. An einer anderen Stelle erwähnt er die augustinische [5]) Ansicht, daß die Vermögen in der Seele nur substantialiter existierten, und er begründet dies mit dem Hinweis darauf, daß sie nicht wie andere Eigenschaften ohne Nachteil für die Substanz anwesend oder abwesend sein könnten [6]). Halten wir die letztere Bemerkung mit der bekannten Definition des Boethius [7]) zusammen, so ergiebt sich aus dem Gleichlaut der Worte unzweifelhaft, daß sie auf diese zurückgeht. Augustinus und Boethius sind es also, die der Meister in gleicher Weise ausnützt und in seinem Sinne verwertet. Noch eine andere Stelle ist zu erwähnen, welche das Wesen der Accidenzien noch deutlicher erkennen läßt und zugleich eine andere interessante Thatsache vor Augen führt. Der Sentenziarier wirft nämlich die Frage auf, von welchem Subjekte jene Qualitäten getragen würden, welche in der Eucharistie nach der Wesens-

[1]) cfr. Baumgartner, Alanus de Insulis, Beiträge etc. herausgeg. von Baeumker und v. Hertling Bd. II Heft IV p. 41.

[2]) de trinit. V, 5, 6 Migne 42 p. 913: Nihil in deo secundum accidens dicitur, quia nihil accidit . . . . In deo autem nihil secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile.

[3]) sent. I, 26, 3.

[4]) theol. christ. III Migne 178 p. 1234 D. cfr. Hugo Vict. sent. I, 9 Migne 176 p. 55 B. — [5]) Siehe unten.

[6]) sent. I, 3, 14: Ideo quia scil. in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subiectis quae possunt abesse vel adesse.

[7]) in Porphyr. edit. Basil. p. 92: Accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. cfr. Cassiodor. de art. et discipl. cap. 3 Migne 70 p. 1169 C: Accidens est, quod accidit et recedit praeter subiecti corruptionem vel ea quae sic accidunt, ut penitus non recedant.

wandlung von Brot und Wein noch vorhanden blieben. Da er keinen natürlich-realen Träger mehr anzugeben weiß, so nimmt er die Subsistenz derselben an, d. h. er wähnt, daß sie für sich, aus eigener Kraft wie Substanzen existieren könnten [1]). Diese Meinung setzt nun aber für das Gebiet der Natur die Lehre voraus, welche Abaelard in Harmonie mit Boethius in dem entschiedenen Satze ausspricht: Nur die Substanz subsistiert, die Accidenzien vermögen nur in und mit dieser zu existieren [2]). Würde er nicht dieser Ansicht gewesen sein, so hätte er hier keine Ausnahme statuiert. Übrigens legt dabei der Magister wenig Geschick an den Tag. Denn während z. B. Robertus Pullus [3]) und Wilhelm von St. Thierry [4]) das Ungereimte dieser Annahme einsahen und die göttliche Allmacht zur Erklärung zu Hilfe nahmen, fand er darin keine Unmöglichkeit. Immerhin ganz fest und unerschütterlich scheint auch er in seiner Überzeugung nicht gewesen zu sein. Er meint ja [5]): Wundere dich nicht und spotte auch nicht, wenn substanzlose Accidenzien gebrochen zu werden scheinen, wiewohl einige behaupten, sie würden von der Luft getragen. Mit diesem letzten Satze erwähnt übrigens Petrus eine Ansicht, welche damals wohl ziemlich verbreitet war; denn sowohl Zacharias, Bischof

[1]) sent. IV, 12, 1; in epist. I ad Cor. Migne 191 p. 1644 C: Si autem quaeritur de accidentibus quae remanent i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subiecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subiecto quam esse in subiecto, quia ibi non est substantia nisi corporis et sanguinis dominici, quae non afficitur illis accidentibus . . . . remanent ergo illa accidentia per se subsistentia.

[2]) introd. ad theol. II, 8 Migne 178 p. 1060 B: Omnes quippe res praeter substantias per se subsistere non possunt nisi scil. subiectis sustententur substantiis, ut albedo nulla ratione esse potest nisi in subiecto corpore . . . . aut quaelibet res novem praedicamentorum nisi in subiectis substantiis insunt. cfr. Boeth. in praed. Arist. edit. Basil. p. 121; cfr. [pseudo-]August. de decem. categ. cap. 6 Migne 32 p. 1416 AB.

[3]) sent. VIII, 5 Migne 186 p. 967 A: Transit itaque substantia, sed remanet forma, neutrum miraris, sed omnipotentem contemplaris.

[4]) epist. de sacr. alt. und de corp. et sang. domin. cap. 3 Migne 180 p. 343 A, 350 A.

[5]) sent. IV, 12, 5: Ne autem mireris vel insultes si accidentia videantur frangi cum ibi sint sine subiecto; licet quidam asserant ea fundari in aëre.

von Goldsborough [1]), als auch Alanus [2]) erwähnen dieselbe, und Thomas von Aquin [3]) findet es noch im 13. Jahrhundert der Mühe wert, sie zurückzuweisen. So im Vorbeigehen erfahren wir dann auch noch die aristotelische Einteilung der Accidenzien [4]). Natürlich giebt er sie nicht aus philosophischen Rücksichten, sondern nur, um mit Augustin zu erklären, daß Gott über die Kategorieen erhaben sei. Eine zweite, spezifisch augustinische Einteilung gliedert die Kategorie des habitus in einer für unsere Zwecke völlig bedeutungslosen Weise in vier Arten ab [5]).

So kurz und abgerissen und formell unvollendet nun auch die meisten Angaben unseres Lombarden sind, so ergiebt sich doch, daß er inhaltlich in diesem Punkte seinen Zeitgenossen nicht nachsteht. Er bringt alle Gedanken, welche diese vertreten, und wenn er sich dabei hauptsächlich auf die Autorität beruft, so folgt er damit nur ihrem eigenen Beispiele.

Natur.

Hat sich uns schon beim Gebrauche des Substanzbegriffes eine gewisse Willkür des Meisters bemerkbar gemacht, so tritt uns eine solche noch auffallender entgegen bei der Anwendung des Wortes Natur. Es ist als käme sein Sentenzen-Standpunkt hier am ausgesprochensten zur Geltung. Eine geschlossene, in weiteren wissenschaftlichen Kreisen anerkannte Terminologie ist ihm völlig gleichgiltig. Er kümmert sich darum so wenig, als es heute jene thun, die eine definitive Abgrenzung des Begriffes nicht im Auge haben. Nur ein Vergleich vieler Stellen, deren wichtigste hier angeführt werden sollen,

---

[1]) concord. evang. lib. IV Migne 186 p. 508 C: Illud quoque maxime derident, quod panis et vini species quidam dicunt in aëre apparere.

[2]) contr. haer. I, 57 Migne 210 p. 359 BC; theol. regul. 107 Migne 210 p. 678 C.

[3]) summa theol. III q. 77 a 1. c und sent. IV, 12, 1.

[4]) Siehe unten.

[5]) sent. III, 6, 5. cfr. Augustinus de div. quaest. 83 qu. 73 Migne 40 p. 84. cfr. Bandinus sent. III, 6 Migne 192 p. 1074 D.

ist daher imstande, uns einen genügenden Überblick zu gewähren.

Im weitesten Sinne ist ihm Natur soviel als substantia prima oder als die Wesenheit eines Dinges samt den ihr notwendig anhaftenden Accidenzien. Unter Natur, sagt er einmal [1]) bei der Erklärung einer augustinischen [2]) Stelle, verstehen einige nichts anderes, als die Substanzen und das, was sie von Natur (naturaliter) haben, d. h. was ihnen von Anfang an anerschaffen ist. So habe die Seele von Natur aus Verstand und Einsicht und Willenskraft. Aus einer späteren Distinktion [3]) ergiebt sich aber klar, daß auch er diese Ansicht teilt. Denn unmöglich könnte er sie sonst mit den Worten beginnen: Wir haben oben gesagt, daß Wille, Verstand und Gedächtnis dem Menschen von Natur aus eigen sind. Und ein andermal [4]) klingt es fast wie eine bündige Zusammenstellung, wenn er darauf hinweist, daß der Erlöser die Natur des Menschen mit ihren Idiomen oder wesentlichen Eigenschaften angenommen habe. Aus welcher letzten Quelle der Sententiarier diese Bedeutung nimmt, kann in keiner Weise zweifelhaft sein, wenn wir bedenken, daß die ganze letzte Stelle aus Johannes von Damaskus [5]) stammt. Schwierig ist es nur, bei seinen Zeitgenossen eine treffende Analogie zu finden, wiewohl Hugo von St. Viktor [6]) stellenweise unverkennbar den gleichen Standpunkt einnimmt. Ohne den Grundgedanken ändern zu müssen, kann dann Petrus in diesem Sinne auch von

---

[1]) sent. II, 37, 2: Substantiae nomine atque naturae dicunt significari substantias ipsas et ea quae naturaliter habent scil. quae concreata sunt eis sicut anima naturaliter habet intellectum et imaginem et voluntatem et huiusmodi.

[2]) enarr. in ps. 68 n. 5 Migne 346 p. 844.

[3]) sent. II, 39, 1. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini sicut intellectus et memoria.

[4]) sent. III, 2, 1: Omnia quae in natura nostra plantavit deus, Verbum assumpsit scil. corpus et animam intellectualem et horum idiomata . . . . totam ergo hominis naturam i. e. animam et carnem et horum proprietates sive accidentia assumpsit deus.

[5]) de fide orthod. III, 6 Migne ser. Graec. 94 p. 1006 B.

[6]) sent. I, 15 Migne 176 p. 70 C: Et quia in homine utraque corrupta erat natura, scil. anima et corpus, utramque suscepit . . . . In Christo duae sunt naturae, divina et humana, et tres substantiae: caro, anima et verbum.

einer Natur der Gottheit reden [1]) und damit das eigentümliche Wesen derselben bezeichnen wollen, gerade so, wie es etwa Rhabanus Maurus [2]) und Augustin [3]) gethan haben.

In einem engeren, auch uns noch ganz geläufigen Sinne versteht er dann unter Natur jene Kräfte und jene regelmäßige Wirkungsweise derselben, welche den Dingen bei ihrer Schöpfung eingesenkt wurden [4]). Wie leicht ersichtlich, kommt dieser Sinn dem ziemlich nahe, den Hugo [5]) und Gilbert von Poitiers [6]) angeben, wenn sie jedes Ding, insofern es thätig oder leidend sein kann, eine Natur nennen. Indes, der Magister soll nicht auf dieser mehr wissenschaftlichen Fassung, sondern auf dem Sentenziarier Gandulf [7]) fußen. Übrigens finden sich beim erwähnten Viktoriner [8]) und bei Abaelard [9]) und am Schlusse des Jahrhunderts bei Johann von Salisbury [10]) ganz ähnliche Angaben. Es kann uns aber diese Übereinstimmung nicht auffallen, wenn wir sehen, daß sie alle auf den Bischof von Hippo [11]) zurückgehen.

Noch in einer dritten Wendung kommt endlich der Begriff Natur bei Petrus vor. Er begreift nämlich darunter jene ethischen Grundsätze, nach denen wir den moralischen Wert der menschlichen Handlungen beurteilen. In das Herz des Menschen, meint er, ist von Natur aus ein Gesetz geschrieben, das ihm sagt, was Gut und Böse ist, das ihm nahe legt, es sei niemals

---

[1]) sent. I, 25, 5; 19, 5.

[2]) August. de trinit. VII, 47 Migne 42 p. 940.

[3]) comm. in Ezech. XV, 40 Migne 110 p. 912 C.

[4]) sent. II, 18, 7: Et illa quae secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit. Alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in deo . . . . omnis creaturae cursus habet naturales leges.

[5]) u. [6]) Siehe unten p. 45 Anmerk. 6 und 8.

[7]) opp. Bonaventurae Band II p. 429 edit. Ad Claras Aquas Anm. 1.

[8]) sent. III, 3 Migne 176 p. 93 BC.

[9]) introd. ad theol. III, 7 Migne 178 p. 1111 D: Nemo utique esset, qui contra naturam vel praeter naturam id (scil. formationem Hevae) fieri non recenseret, eo quod primordialium causarum institutio ad hoc minime sufficeret.

[10]) Entheticus v. 1061 ff. Migne 199 p. 988 B.

[11]) Petrus nimmt seine Stelle aus De genes. ad litt. IX, 17, 32 Migne 34 p. 406.

erlaubt, dem Nächsten unrecht zu thun: kurz, jeder habe von Natur aus in sich als Norm, was wir heute im Verslein lernen:

Was du nicht willst, das man dir thu',
Das füg' auch keinem andern zu [1]).

Der Meister bringt mit dieser Bedeutung nichts Neues. Seit Paulus [2]) sie im Römerbriefe grundgelegt hatte, wiederholten sie alle Kommentatoren [3]), indem sie teils ausführlicher, teils etwas knapper dieselbe zu erläutern suchten. Am schönsten und am bündigsten haben sie wohl Hilarius von Poitiers [4]) und Abaelard [5]) erklärt, und ihre Worte sind es denn auch, die der Lombarde in der angegebenen Weise combiniert.

Wiewohl nun der Meister in der dreifachen Anwendung dieses Begriffes keineswegs isoliert dasteht, im Gegenteile in den beiden zuletzt angeführten Bedeutungen sogar eine stattliche Anzahl von Parteigängern hat, wollen doch gewisse Scholastiker dieser Verwertung keine Aufnahme in die wissenschaftliche Terminologie gewähren. Gilbert von Poitiers [6]) z. B. und vorher schon Papias [7]), ja auch Hugo von St. Viktor [8]), die einen

---

[1]) in epist. ad Rom. cap. 2 Migne 191 p. 1345 B: Etsi non habeat (scil. gentilis homo) scriptam legem, habet tamen naturalem, qua intellexit et sibi conscius est, quid sit bonum quidve malum; lex enim naturalis iniuriam nemini inferre, nihil alienum praecipere, a fraude et periuria abstinere, alieno coniugio non insidiari et caetera alia et ut breviter dicatur nolle aliis facere quod tibi non vis fieri.

[2]) Röm. II, 14—16.

[3]) z. B. Rhabanus Maurus in epist. ad Rom. II Migne 111 p. 1319; Lanfranc zur selben Stelle. Migne 150 p. 111 n. 23. Alanus, dist. Migne 210 p. 871 D.

[4]) in ps. 118 n. 11 Migne 9 p. 604 C.

[5]) in epist. ad Rom. I, 2 Migne 178 p. 814 C ff.: Verbum autem legis naturalis illa sunt, quae dei et proximi caritatem commendant sicut ista: quod tibi fieri non vis, alteri non feceris (Tob. 4, 16).

[6]) comm. in Boeth. edit. Basil. p. 1223 ff.

[7]) Histoire de la France tom. XXII p. 7.

[8]) erud. didasc. I, 11 Migne 176 p. 748 C: Primo modo per hoc nomen (scil. naturae) significare voluerunt illud archetypum exemplar verum omnium quod in mente divina est .... Huic significationi talis definitio assignatur: Natura est, quae unicuique rei suum esse tribuit. .... Secundo modo dicebant: „Natura unamquamque rem informans propria differentia dicitur" .... Tertio .... „Natura est ignis artifex, ex quadam ut (?) procedens in res sensibiles procreandas".

ernstlichen Versuch machen, Einheit in die Sache zu bringen, gehen ganz oder zum besten Teile darüber hinweg. Die Erklärung für diese Thatsache wird wohl darin zu suchen sein, daß sie, Hugo ausgenommen, in dem, was Boethius hinterlassen hatte, eine feste Basis für ihr Vorgehen zu haben meinten. So wollten sie denn auch nur das gelten lassen, was dieser in seiner Schrift de duabus naturis [1]) aufgestellt hatte. Freilich, Erfolg hatten sie dabei keinen zu verzeichnen. Der nämliche Wirrwarr, über den Gilbert [2]) klagte, stand auch nach ihnen noch in voller Blüte. Ja, sie trugen selber dazu bei, ihn noch zu steigern, wie wir dies bei Alanus sehen, der zu den vier Bedeutungen des Boethius noch ruhig sechs andere hinzufügte [3]). Man kann es deshalb dem Lombarden nicht allzu sehr zum Vorwurf machen, wenn er sich um eine formelle Fassung des Begriffes nicht kümmerte, sondern das Wort so verwertete, wie er und seine Quellen es für gut hielten.

Person.

Von einschneidender Wichtigkeit für den Theologen ist der Begriff Person. Die kirchlichen Lehrsätze über Trinität und Inkarnation verlangen ja mit Notwendigkeit eine genauere Bestimmung desselben. Deshalb konnten auch die Scholastiker des zwölften Jahrhunderts nicht umhin, sich mit ihm zu befassen, und auch unser Sentenziarier mußte darauf zu sprechen kommen. Wir treffen aber auch hier keine zusammenhängenden Erörterungen, sondern nur eine Anzahl von Sätzen und Bemerkungen, die uns über seine Anschauung Aufschluß geben. Es handelt sich dabei für Petrus weniger um eine wissenschaftliche

---

[1]) edit. Basil. p. 1204: Natura est earum rerum, quae cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt. . . . Natura est vel quod facere vel quod pati possit. Pati quidem et facere ut omnia corporea atque incorporea ut anima . . . . Natura est motus principium secundum se et non per accidens . . . . Natura est unamquamque rem informans specifica differentia.

[2]) in Boeth. edit. Basil. p. 1223: Natura multiplex nomen est . . . . Nam et philosophi et ethici et theologici usu plurimo ponunt hoc nomen. cfr. Hugo Vict. erud. didasc. I, 11 Migne 176 p. 748 C.

[3]) cfr. Baumgartner, Alanus de insulis, Beiträge etc. herausgeg. von Baeumker u. v. Hertling Bd. II Heft 4 p. 43.

Unterscheidung von Natur und Person, wiewohl er in der Praxis Schritt für Schritt eine solche durchführt und sie mit Hugo von St. Viktor auch ausdrücklich betont. Er hebt ja mit allem Nachdruck hervor, daß der Gottessohn nicht eine menschliche Person, sondern nur eine menschliche Natur angenommen habe [1]). Ihm ist vor allem darum zu thun, auf einige wesentliche Eigenschaften der Person hinzuweisen und daraus dann die dogmatischen Konsequenzen zu ziehen. Hiebei stand er natürlich in inniger Beziehung zu seinen Zeitgenossen. Daher ist es von Nutzen, die damaligen Ansichten in diesem Punkte kurz darzulegen.

Die Einen, allen voran Hugo von St. Viktor [2]) und Gilbertus Porretanus [3]), traten vollständig in die Fußstapfen des Boethius und wiederholten die berühmte Definition, welche dieser in seiner Schrift de duabus naturis [4]) niedergelegt hatte. Eine zweite, ebenso starke Richtung, in der Alkuin [5]), Abt Wilhelm von St. Thierry [6]) und Robertus Pullus [7]) hervorstechen, schloß sich an die inhaltlich gleichen Ausführungen des heil. Augustin an, welche er besonders in seinem Werke über die Trinität [8]) gegeben hatte. Eine dritte Meinung endlich nimmt eine eigentümliche Mittelstellung ein, welche dahin geht, im Gebiete der Schöpfung zwar die Definition des Boethius anzuerkennen, sie

---

[1]) sent. III, 5, 1: Certum est enim et sine ambiguitate verum, quod non natura personam nec persona personam sed persona naturam assumpsit. cfr. Hugo Vict. sent. I, 15 Migne 176 p. 70 C.

[2]) sent. I, 15 Migne 176 p. 70 D: Anima est rationalis substantia et individuae naturae, quae definitio est personae. cfr. de sacr. II ps. I cap. 11 Migne 176 p. 406 A.

[3]) comm. in Boeth. edit. Basil. p. 1235; cfr. Odo von Cambrai: de pecc. origin. II. Migne 160 p. 1080 D; epitome theol. cap. 13 Migne 178 p. 1716 B. cfr. Cassiodor in ps. 7 Migne 70 p. 66 D: Persona vero hominis est substantia rationalis, individua, suis proprietatibus a consubstantialibus ceteris segregata.

[4]) ed. R. Peiper p. 193, 4: Persona est naturae rationalis individua substantia.

[5]) de fide trinit. Migne 101 p. 13 ff. cfr. noch Bruno Astens. sent. 4 Migne 162 p. 974 ff.

[6]) de erroribus Guillelmi de Conchis, Migne 180 p. 335 D ff.

[7]) sent. I, 3; III, 16; Migne 186 p. 678 C ff., 782 C ff.

[8]) besonders de trinit. VII, 4 Migne 42 p. 939 ff.

aber auf die Gottheit nicht anwenden zu lassen, sondern hier dem Bischof von Hippo zu folgen.

Dieser Schule schließt sich auch unser Meister an. Für die kreatürliche Welt läßt er seiner ganzen Darstellungsweise nach die Definition des erwähnten Aristoteleserklärers gelten, in der Trinitätslehre aber bewegt er sich vollständig in den Bahnen Augustins. Jene Begriffsbestimmung ist in seinen Augen nicht gegeben mit Rücksicht auf die göttlichen Personen [1]); deshalb kann sie auch keinen Anspruch auf allgemeine Geltung machen. Gleichwohl versucht es Petrus nicht, etwa wie sein ungefährer Zeitgenosse Richard von St. Viktor [2]), etwas Besseres zu bringen, sondern er begnügt sich damit, seinen Standpunkt anzugeben. Demnach ist ihm in der geschaffenen Welt eine Person eine vernünftige Substanz, die ein in sich abgeschlossenes, selbständiges Sein besitzt [3]). Gerade diese Subsistenz bildet ihm das Moment, das die Person von der Natur oder Wesenheit scheidet. Dies ergiebt sich daraus, daß er in der Menschenseele, sobald sie vom Leibe getrennt ist, so gut wie im Engel eine Person sieht, niemals aber, so lange sie mit dem Körper vereinigt ist [4]). Es fehlt ihr ja in diesem Falle, wie der Magister wohl in Erinnerung an eine Stelle bei Boethius [5]) meint, das per se sonare, die Fähigkeit, aus eigener Kraft, allein den Klang zu erzeugen, mit anderen Worten das Für-sich-bestehen [6]). Denn im Leben existiert

---

[1]) sent. III, 10, 2: Illa tamen personae descriptio non est data pro illis tribus personis.

[2]) de trinit. IV, 24 Migne 196 p. 946 C: Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus, quod persona sit existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum.

[3]) sent. III, 5, 5: Hic a quibusdam opponitur, quod persona assumpsit personam. Persona enim est substantia rationalis individuae naturae. Wie schon gesagt, erkennt der Meister diese Definition innerhalb der Schöpfung an.

[4]) sent. III, 5, 5; 10, 1: Anima non est persona, quando alii rei unita est personaliter . . . . [anima persona est] quando per se est; absoluta enim a corpore persona est sicuti angelus.

[5]) de duabus naturis, ed. Peiper p. 193, 10: Persona vero dicta est a personando circumflexa penultima. Quodsi acuatur antepenultima, apertissime a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus. Vgl. dazu Gellius N. A. V, 7.

[6]) sent. III, 10, 2: Nam et modo anima est substantia rationalis, non tamen persona, quia non est per se sonans, imo alii rei coniuncta.

sie nicht für sich allein, sondern nur vereinigt mit dem Körper, d. h. im Leben subsistiert nur der individuelle Mensch.

Wir haben schon oben angedeutet, daß der Sentenziarier mit diesen Ausführungen keineswegs originell dasteht. Abgesehen davon, daß er die Begriffsbestimmung der Person wahrscheinlich nicht von ihrem Urheber, sondern von Hugo von St. Viktor[1]) entlehnt, wie die grammatische Fassung nahelegt, hat er auch seine Ansicht über den Bereich ihrer Geltung anderswoher genommen. Abaelard[2]) sagt uns nämlich fast mit denselben Worten, daß ihre Verwertung in der Trinitätslehre durchaus unstatthaft sei. Es ist wohl begründet, wenn man annimmt, Petrus habe von diesem sich leiten lassen. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß er direkt auf Anselm von Canterbury zurückgeht, der zum erstenmale in eingehender Weise seine Bedenken gegen Boethius erhebt, dem die Gottheit in eine Dreiheit auseinander fallen müsse[3]). Man kann es dem Lombarden nicht allzu übel auslegen, wenn er sich von der Wucht dieser Erörterungen und vom Glanze der Autoritäten ebenso gefangen nehmen ließ, wie später Richard von St. Viktor[4]) und Peter von Poitiers[5]). Man wähnte eben, wie dieser letztere ausdrücklich bestätigt[6]), Boethius habe als Philosoph, ohne Rücksicht auf theologische Probleme, seine Definition gegeben. Auch jene Meinung, welche im Gegensatze zum Viktoriner Hugo[7]) in der

---

[1]) Siehe oben p. 47 Anm. 2.

[2]) theol. christ. III Migne 178 p. 1258 CD: „Persona est naturae rationalis individua substantia.“ Quae quidem nequaquam definitio dicenda est trium personarum in divinitate superius a nobis distinctarum .... Alioquin cum sint tres personae, essent tres individuae rationales substantiae.

[3]) Monol. cap. 78 Migne 158 p. 221 C ff. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae ita nec plures personae .... quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis, quae maxime in pluralitate subsistunt.

[4]) de trinitate cap. IV, 21 Migne 196 p. 945 B.

[5]) sent. I, 32 Migne 211 p. 923 B ff.

[6]) loc. cit.: Sed nostri theologi plerique non habent illam definitionem pro authentica, quia magis fuit philosophus quam theologus et magis ad probabilitatem locutus est quam ad veritatem.

[7]) sent. I, 15 Migne 176 p. 70 D ff.: Est namque anima persona sicut angelus. Quid enim est homo nisi anima habens corpus? Wie Hugo zu dieser Anschauung kommt, ist leicht erklärlich, wenn wir auf den losen

Seele keine Person sehen will, solange sie im Körper weilt, hat bei anderen Scholastikern eine gewisse Parallele. Abaelard [1]) und Gilbert von Poitiers vertreten mit aller Energie den gleichen Standpunkt. Und wenn sie auch ihrer Begründung die sonderbare Etymologie: persona = per se una, zu grunde legen und, auf ihr fußend, der mit dem Körper vereinigten Seele die Selbständigkeit und damit das Person-sein absprechen, so hat dies faktisch wenig Bedeutung. Denn, was der Meister wollte, konnte er bei diesen entdecken. Es zeigt sich übrigens, daß Petrus auch mit dem Viktoriner nicht völlig brechen wollte. Die Äußerung nämlich, daß die Seele nach dem Tode so gut wie der Engel Person sei, findet sich ganz bei jenem, nur daß er gemäß seiner angeführten Überzeugung den Zusatz „nach dem Tode" weglassen mußte [2]). Trotz dieser Rücksichtnahme behalten bei unserem Magister doch, wie wir gesehen haben, die Abaelardschen Grundsätze die Oberhand. Gerade das aber ist beachtenswert, da man bisher wohl zu wenig auf den Einfluß dieses Lehrers hingewiesen hat.

Materie und Form.

Eine tiefere philosophische Schulung begnügt sicht nicht damit, das Einzelding und seine Thätigkeitsweise zu kennen, sondern sie will auch noch die Elemente wissen, welche dieses konstituieren. So hat denn auch die Scholastik, nachdem sie einmal mit den wissenschaftlichen Ideen vertraut geworden war, eingehende Untersuchungen darüber angestellt und wie ihr Vor-

---

Zusammenhang achten, den platonisch-augustinisches Denken zwischen Seele und Leib statuierte und zugleich erwägen, wie hoch es die Seele über den Leib stellte. cfr. übrigens auch Plotin enn. IV, 20—23 bes. cap. 21; enn. VI, 4, 16.

[1]) expositio symb. Apost. Migne 178 p. 624 C, 631 A: Persona quippe quasi per se una dicitur, hoc est substantia quaelibet rationalis ita per se ab aliis rebus disiuncta, ut ipsa substantiam cum aliqua re alia non constituat. Quamdiu ergo anima humana in corpore est, persona dici non potest, quia carni coniuncta unam hominis personam aliquam rationalem substantiam cum ea constituit. cfr. Gilbert von Poitiers comment. in Boeth. edit. Basil. p. 1229, 1235 ff. Otto von Freising, Gesta Frederici imp. edit. Waitz I, 55, p. 63. Petrus von Poitiers sent. IV, 10 Migne 211 p. 1171 A.

[2]) Siehe oben p. 48 Anm. 4.

bild in Materie und Form die letzten Bestandteile gesehen, durch deren Vereinigung das Individuum sich bilde. Aber auch schon die vorhergehenden Jahrhunderte und speziell das zwölfte hatten die gleiche Anschauung. Doch während sie dort das Resultat wissenschaftlichen Forschens ist, ist sie hier wenigstens in ihrem besten Teile die Frucht der historischen Überlieferung. Die Meister dieser Zeit arbeiten mit den in Frage stehenden Begriffen in jeder Weise, geben ihnen die weiteste Anwendung, kümmern sich aber nicht um eine genauere Entwicklung ihres Inhaltes. Auch der Lombarde macht hierin keine Ausnahme. Auch er operiert fortwährend mit Materie und Form, ohne sich darüber ernstlich Rechenschaft zu geben. Und wie für die anderen, so existiert auch für ihn nur das Material, das durch Augustin, Boethius und Chalcidius überliefert worden ist.

Materie.

Schon Augustinus [1]) spricht von einer materia informis und formata, ebenso wieder Isidor von Sevilla [2]), und nach diesem treffen wir die gleiche Unterscheidung bei Gilbertus Porretanus [3]), Robertus Pullus [4]) und Hugo von St. Viktor [5]) an.

Auch unser Sentenziarier kennt im engsten Anschluß an den Viktoriner eine geformte und eine ungeformte Materie, und wie dieser, so steht auch er bei der Bestimmung der ersteren vollständig auf augustinischem Boden. Materia formata ist ihm die konkrete Welt, näherhin die Masse der Einzeldinge, wie sie uns nach Art und Gattung gegliedert erscheinen [6]).

---

[1]) de genes. contra Manich. I, 5, 9 Migne 34 p. 178: Prima ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis χάος appellari.

[2]) diff. II, 11 Migne 83 p. 74 C; sent. I, 8 Migne 83 p. 550 A.

[3]) in Boeth. edit. Basil. p. 1138: Ex his manifestum est, quod materiarum alia informis et ideo simplex, ut ὕλη, alia formata et ideo non simplex, ut corpora.

[4]) sent. II, 1 Migne 186 p. 717 D ff.; cfr. Lanfrancus in epist. ad Hebr. cap. 11 n. 2 Migne 150 p. 400.

[5]) sent. III, 1 Migne 176 p. 90 A.

[6]) in ps. 32, 9 Migne 191 p. 331 C: Quoniam ipse dixit, i. e. voluit et facta (scil. coelum et terra) sunt, i. e. formata de informi materia. cfr. sent. II, 12, 2, 3: Alii vero hoc magis probaverunt et asseruerunt, ut prima

Müssen wir uns nun hier mit dieser kurzen Bemerkung zufrieden geben, der nicht einmal die Klarheit eignet, welche die knappe Stelle bei Gilbert besitzt [1]), so gestaltet sich die Sachlage bei der Behandlung der materia informis bedeutend günstiger. Wie Hugo von St. Viktor versteht auch er unter der ungeformten Materie jene Urmaterie oder erste Materie, aus der alle Arten und Gattungen der sichtbaren Dinge hervorgehen [2]). Er nimmt also mit seinem Vorbilde ganz wie Augustin [3]) einen gemeinsamen Urstoff an, der allem Gewordenen zu grunde liegt. Vom historischen Standpunkte aus kann freilich an dieser Annahme nichts Merkwürdiges gefunden werden. Sie ist ja Gemeingut der gesamten Scholastik. Es fehlt vielleicht manchmal der Name, aber die Sache ist überall gegeben. Das Wichtige und Interessante bildet darum erst die Art und Weise, wie sich unser Magister diesen Stoff beschaffen denkt, ferner die geschichtliche Stellung, die er dabei unter seinen Zeitgenossen einnimmt.

Seine höchste Autorität, der Bischof von Hippo, hält hier nicht immer die gleiche Anschauung fest. In den Büchern de natura boni [4]) und contra Faustum Manichaeum [5]) beschreibt er die Urmaterie in unverkennbarer Hinneigung zu jener platonischen Richtung, die in ihr ein absolut form- und qualitätloses Etwas sieht, nur dazu fähig, alle möglichen Formen in

---

materia rudis atque informis . . . . creata sit. Postmodum vero . . . . ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. cfr. unten, Kosmologie 77 ff.; cfr. August. de genes. ad litt. I, 15, 29 Migne 34 p. 257; de gen. ad litt. lib. imperf. cap. 4, 11 Migne 34 p. 224; siehe vorige Seite Anm. 1.

[1]) siehe p. 51 Anm. 3.

[2]) cfr. Anm. 6 p. 51; außerdem epist. ad Hebr. cap. 11 Migne 192 p. 189 A; cfr. Abael. in hexaem. de op. primi diei Migne 178 p. 733 B.

[3]) de gen. contra Manich. I, 5, 9; 6, 10; Migne 34 p. 178.

[4]) cap. 18 Migne 42 p. 556: Sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae, quae sentimus qualitates formantur ut antiqui dixerunt. Hinc enim et sylva, graece ὕλη dicitur. quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat . . . . Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice non posset, nec materies utique diceretur.

[5]) XX, 14 Migne 42 p. 379.

sich aufzunehmen. In seinen Bekenntnissen [1]) dagegen heißt er sie ein prope nihil, fast ein Nichts, weil sie durchaus ungeformt sei, aber doch ein Etwas vorstelle, das sich formen lasse. In der gegen die Manichäer gerichteten Genesiserklärung [2]) endlich ist sie ihm ein Gemisch der sogenannten vier Elemente. Was Augustin verschieden genommen, war auch im zwölften Jahrhundert noch in der Schwebe. Der gewandte Dialektiker Gilbert von Poitiers [3]) greift auf die absolut formlose Materie zurück, wobei es allerdings ungewiß bleibt, ob der genannte Kirchenvater oder Chalcidius [4]) oder sonst eine Autorität ihn auf seine Meinung gebracht hat. Das prope nihil findet an Erzbischof Hugo von Rouen [5]) einen gewandten Vertreter. Die Meisten aber nehmen ohne Rückhalt die Bestimmtheit auf, welche Augustin im Kampfe gegen die Manichäer dem Urstoffe beilegt. Und sie haben auch die ganze Tradition für sich. Isidor [6]), Beda [7]), Alkuin [8]), Anselm [9]), um nur ein paar zu nennen, hielten diese Aufstellung für unbedingt richtig. Es ist daher nicht schwer zu erraten, daß ihr auch der Lombarde huldigt. Auf's Wort mit Hugo von St. Viktor übereinstimmend, erklärt er zu wiederholten Malen, was Gott am Anfange geschaffen habe, sei ein Gemisch der vier Elemente gewesen, das die Griechen Chaos

---

[1]) confess. XII, 8; 6: Migne 32 p. 829; 828: Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat, iam tamen erat, quod formari poterat.

[2]) de genes. contra Manich. I, 5—7 Migne 34 p. 177—179; cfr. de genes. ad litt. lib. imperf. cap. 4 Migne 34 p. 224—227.

[3]) in Boeth. edit. Basil. p. 1141: Haec est illa prima materia, quam Plato receptaculum vocat, in qua . . . . formantur, quaecunque recipiuntur ab ea, cum tamen nullam ex eis ipsa contrahat formam et est omnino informis.

[4]) comm. in Tim. edit. Wrobel cap. 272; 280 p. 302; 311. Diese Ansicht ist übrigens auch erwähnt Ambr. in hexaem. edit. Schenkel cap. 1 p. 1; Isid. Hisp. etymol. XIII, 3, 1 Migne 82 p. 473 C ff. Rhabanus Maurus, de univ. IX, 2 Migne 111 p. 262 D; Abael. introd. ad theol. II, 10 Migne 178 p. 1061 A.

[5]) in hexaem. Migne 192 p. 1254 B ff.

[6]) diff. II, 11 Migne 83 p. 74 C.

[7]) in hexaem. I Migne 91 p. 15 B ff.

[8]) interrog. in genes. n. 21 Migne 100 p. 519 B ff.

[9]) monolog. cap. 7 Migne 158 p. 153 CD.

genannt hätten [1]). Es sei formlos gewesen, aber nicht absolut formlos, denn nur keine der Eigenschaften, die wir heute an den Dingen betrachten könnten, habe ihm geeignet [2]). Die Urmaterie sei geschaffen in der forma confusionis, in der Form der Vermischung. Ja sie müsse überhaupt zu jeder Zeit eine Form gehabt haben. Denn keine Materie könne ohne jegliche Form existieren [3]), versichert der Meister wiederum im Einklang mit dem genannten Viktoriner [4]), dem wohl eine Stelle aus Boethius [5]) vereint mit augustinischen Angaben [6]) vor Augen stand. Unser Sentenziarier schränkt aber diese Formlosigkeit noch weiter ein, indem er im Chaos eine gewisse Ordnung annimmt. Es war ihm nämlich die Erde wie zum Tragen in die Mitte gesetzt, und um sie herum lagerten sich gleich einem Nebel und durchaus vermengt die übrigen Elemente und hinderten sie, als das zu erscheinen, was sie war [7]). Darnach schließt sich also Petrus vollständig der

[1]) in epist. ad Hebr. cap. 11 Migne 192 p. 489 A; sent. II, 12, 1: Scriptura dicit .... in principio deum creasse .... terram scil. materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quae a Graecis dicta est chaos. cfr. Hugo Vict. sent. III, 1 Migne 176 p. 89 A.

[2]) sent. II, 12, 7: Unde Augustinus [de genes. ad litt. I, 1, 2 Migne 34 p. 247] .... dicit intelligi .... per terram corporalem materiam sine omni qualitate, quae apparet in natura formata. Die august. Stelle, welche ebenso gut auf eine absolut formlose Materie bezogen werden kann, lautet: An utriusque informis materia dicta est caelum et terra .... corporalis autem si possit intelligi per privationem omnis corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata?

[3]) sent. II, 12, 5: facta est ergo illa materia in forma confusionis .... dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale existere possit, quod nullam habet formam, sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus quia in confusione et permixtione quadam subsistens nondum .... receperat formam quam modo cernimus.

[4]) de sacr. I ps. 1 cap. 4 Migne 176 p. 189 C ff.

[5]) de trinit. ed. Peiper p. 152, 6: Considerat enim corporum formas cum materia quae a corporibus actu separari non possunt.

[6]) de gen. ad litt. I, 15, 29 Migne 34 p. 257; de vera relig. 18, 35 Migne 34 p. 137: Quicquid est, quantulacunque specie sit, necesse est.

[7]) sent. II, 12, 6: Eratque terrenum hoc elementum in uno loco eodemque medio subsistens ceteris tribus in una confusione permixtis eisdemque circumquaque in modo cuiusdam nebulae oppansis, ita obvolutum erat, ut apparere non posset, quod fuit.

Anschauung an, welche Hugo [1]) und Robertus Pullus [2]) und vorher schon Beda, der Ehrwürdige [3]) verfochten haben. Man könnte versucht sein, unter dieser Hülle sich eine stagnierende Masse vorzustellen, aber eine gelegentliche Bemerkung sagt uns, im Urstoffe woge alles in lebhafter Bewegung hin und her [4]). Es teilt also der Lombarde jene Meinung, welche Bernhard von Chartres [5]) sich zu eigen gemacht hat. Freilich, ob er auf diesen Scholastiker anspielen will, oder ob er an Boethius [6]) oder auch, wie Wilhelm von Conches [7]), an Ovids Metamorphosen [8]) denkt, kann bei der Kürze der Angabe nicht entschieden werden.

Zu beachten ist noch eine Äußerung, welche uns darüber Aufschluß giebt, wie die erste Materie sich zu unserem Erkennen stellt. Boethius [9]) und im Gefolge von ihm Alanus [10]) und Johann von Salisbury [11]) lehren, sie könne nur indirekt auf dem Wege der Negation erkannt werden. Ganz ähnlich meint auch unser Magister, daß wir ihr nicht mit Art- und Gattungsbegriffen nahen, oder sie so oder anders mit jetzt

---

[1]) de sacr. I ps. 1 cap. 6 Migne 176 p. 190 B ff.

[2]) sent. II, 1 Migne 186 p. 717 D.

[3]) in hexaem. Migne 91 p. 15 B. cfr. Honorius August. de imag. mundi I, 1 Migne 172 p. 121; Abaelard, in hexaem. Migne 178 p. 735 D; Wilhelm v. Conches philos. mundi II, 1 Migne 172 p. 85 A, welche diese Ordnung mit jener im Eie vergleichen, wo um die Dotter die übrigen Bestandteile sich gruppieren.

[4]) sent. II, 12, 3: Eadem etiam materia informis dicta est aqua, super quam ferebatur spiritus domini . . . . qui . . . . praeerat fluitanti et confusae materiae.

[5]) de mundi univ. edit. Barach I, 18—25:

Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax
. . . . . .
Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum
Optat.

[6]) de consol. phil. III metr. 9:

Quem (scil. deum) non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus.

[7]) philos. mundi I, 21 Migne 172 p. 54 B ff.

[8]) I, 9.

[9]) de duab. nat. edit. Peiper p. 189, 12: Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur. — Die letzte Quelle ist Platon, Tim. 52 B.

[10]) Dist., Migne 210 p. 871 A.

[11]) Metalog. II, 20 Migne 199 p. 883 A.

geltenden Namen belegen können [1]). Für ihn ist aber nicht Boethius die maßgebende Quelle, wahrscheinlich auch nicht, wie der Erfurter Kodex [2]) will, der Sentenziarier Gandulf, sondern Augustinus [3]), der den gleichen Gedanken in der schärfsten Form ausspricht.

Es mag vielleicht auffallend sein, daß der Lombarde den Atomismus einiger Zeitgenossen mit völligem Stillschweigen übergeht. Gegen die Ansicht von der absolut formlosen Materie kann wenigstens der Satz gerichtet sein, daß eine Materie ohne Form nicht zu existieren vermöge [4]), hier aber lassen uns auch solche Andeutungen im Stiche. Der Grund wird wohl in der damaligen Bedeutungslosigkeit dieser Lehre gelegen sein. Sie lebte ja im Grunde nur als historische Erinnerung an die bekannten Systeme des Altertums fort. Ambrosius [5]), Augustinus [6]), Chalcidius [7]) erwähnen sie nur, ebenso berichten von ihr nur erzählungsweise Isidor von Sevilla [8]) und Rhabanus Maurus [9]). Einen Vertreter hat sie in der früheren Zeit überhaupt nicht gefunden. Erst das zwölfte Jahrhundert ließ sie bei ein paar Männern, wie bei Constantin dem Afrikaner und bei Wilhelm von Conches [10]), wieder aufleben. Da aber letzterer es für geraten erachtet,

---

[1]) sent. II, 12, 3: Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quae nulla specie cerni et tractari poterat i. e. nominibus visibilium rerum, quae inde futurae erant.

[2]) opp. Bonav. edit. ad Claras Aquas Bd. II p. 291 Anm. 4. cfr. übrigens p. 7 ff.

[3]) de genes. contra Manich. cap. 7 n. 12 Migne 34 p. 179, wo die gleichen Worte wie bei Petrus sich finden, nur daß noch hinzugefügt ist: etiamsi esset homo, qui videret et tractaret.

[4]) Siehe oben p. 54.

[5]) in hexaem. edit. Schenkel I, 7 p. 6.

[6]) epist. 118, 4, 28 Migne 33 p. 445; sermo 362 de resurr. mort. cap. 17, 20 Migne 39 p. 1624.

[7]) comm. in Tim. edit. Wrobel cap. 279 p. 310.

[8]) etym. VIII, 6, 16; XIII, 2, 1 Migne 82 p. 307 A, 472 D.

[9]) lib. de computo cap. 11 Migne 107 p. 677 A.

[10]) philos. mundi I, 21 Migne 172 p. 48 D ff., wo er sich ausdrücklich auf Constantin beruft. Gemeint ist Constant. Afric. Pantegni, Theorica I c. 4. — Über die Atomistik des Wilhelm von Conches s. auch Walter von St. Viktor, Contra quatuor labyrinthos Galliae l. IV Migne 199 p. 1170. — Hauréau: Hist. de la philosoph. scol. I p. 443.

seinen Atomismus als vereinbar mit den kirchlichen Glaubenssätzen zu verteidigen [1]), so möchte es fast den Anschein haben, als wäre diese Theorie in der damaligen theologischen Welt etwas anrüchig gewesen. Der streng gläubige Lombarde hätte aber in diesem Falle einen neuen Grund gehabt, sie ganz außer acht zu lassen.

Was nun hier der Meister im Ganzen uns bietet, ist allerdings nichts Originelles, aber im Kerne fast alles, was seine Zeitgenossen wußten. Auch er bringt Gedanken, die sich von den aristotelisch geschulten Lehrern des 13. Jahrhunderts leicht verwerten ließen, indem sie nur auf eine bessere Form warteten. Seine Erklärer hatten daher in diesem Punkte oft nicht allzu hartes Spiel.

Form.

Analog dem Begriffe der Materie entwickelte sich für unsere Zeit auch derjenige der Form. Wie dort, so ist es deshalb auch hier nicht selbständiges Forschen gewesen, das die Scholastiker zu ihrer Theorie brachte, es waren vielmehr die Ausführungen eines Chalcidius [2]), Boethius [3]) und Augustinus [4]), die maßgebenden Einfluß auf sie ausübten. Daher zeigt denn auch der Formbegriff bei ihnen jene platonischen und aristotelischen Elemente, die er schon bei den genannten Quellen hatte. Die ewigen unwandelbaren Ideen Platos sind mit Einbuße ihrer Subsistenz zu Gedanken eines allwissenden Gottes geworden. Doch bleiben sie noch Vorbilder der Schöpfung, insofern sie im Denken des Allmächtigen wie ein Plan sich finden, nach dem er die Welt ins Dasein setzt. Die aristotelischen Entelechieen aber sind nunmehr Abbilder dieser Gedanken, dazu bestimmt, als den Dingen immanente Seinsfaktoren ihre Kraft zu entfalten.

[1]) philos. mundi I, 21 Migne 172 p. 50 C ff.

[2]) comm. in Tim. edit. Wrobel n. 339 p. 363; n. 344 p. 367.

[3]) de consol. phil. III metr. 9.

[4]) z. B. de div. quaest. 83 q. 42 n. 2 Migne 40 p. 30. Übrigens hat schon Philo die gleichen Anschauungen entwickelt. cfr. Überweg-Heinze: Gesch. d. Philos. VIII. Aufl. Bd. I p. 321 u. Baeumker, Problem der Materie Münster 1890 p. 373 Anm. 3.

Natürlich nahm auch unser Meister diese Theorie an. Wie bei Wilhelm von St. Thierry [1]), Gilbert von Poitiers [2]), Robertus Pullus [3]) und Hugo von St. Viktor [4]) sind bei ihm die Dinge im Wissen der Gottheit schon vorhanden, ehe sie in der Welt verwirklicht werden [5]). Dort weilen ihre Ideen, welche ihre ersten Ursachen sind [6]), nicht als ob sie selber thätig wären, sondern nur, sofern sie Gott als ewige Vorbilder denkt. Im Schöpfer hat die Welt Leben [7]), ehe sie ihre Existenz genießt; denn wie im Geiste des Künstlers der Schrank bereits vorliegt, bevor er in Wirklichkeit zu sehen ist, so sind im Denken der absoluten ersten Ursache die Dinge schon vorhanden, bevor sie werden [8]). Es sagt uns demnach der Magister in gänzlicher Anlehnung an Augustin das Gleiche, was

---

[1]) de corp. et sang. dom. Migne 180 p. 345 D.

[2]) in Boeth. edit. Basil. p. 1044.

[3]) sent. I, 16 Migne 186 p. 715 A.

[4]) de sacr. I ps. 2 cap. 15 Migne 176 p. 212 BC. Diese Stelle schreibt der Lombarde im folgenden Citate aus. cfr. außerdem Abael. in hexaem. Migne 178 p. 737 C; Zacharias Chrysopol. de concord. evang. I, 1 Migne 186 p. 48 B; Petrus Pict. sent. I, 13 Migne 211 p. 840.

[5]) sent. I, 35, 9. Haec visibilia antequam fierent, non erant. Quomodo ergo nota deo erant, quae non erant? Et rursus: Quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? .... Proinde antequam fierent, et erant et non erant. Erant in dei scientia, non erant in sui natura.... Ecce hic habes quod haec visibilia antequam fierent, in dei scientia erant. cfr. August. de gen. ad litt. V, 18, 36 Migne 34 p. 334; retract. I, 3, 3 Migne 32 p. 589 cfr. oben p. 57.

[6]) sent. II, 18, 6: Ad quod sciendum est omnium rerum causas in deo ab aeterno esse. Hae dicuntur primordiales causae, quia istas aliae non praecedunt, sed istae alias, quae sunt causae causarum. Nach codex Erford. opp. Bonavent. edit. ad Clar. Aqu. Bd. II p. 429 Anm. 1 aus Gandulf sent. II, 157—158; cfr. aber Hugo Vict. sent. III, 3 Migne 176 p. 93 A; August. de genes. ad litt. IX. 17, 32 Migne 34 p. 406.

[7]) sent. I, 35, 5.

[8]) sent. II, 18, 6: Dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in deo esse inducens similitudinem artificis in cuius dispositione est, qualis futura sit arca. cfr. August. confess. XI, 5, 7 Migne 32 p. 811; de gen. ad litt. V, 13, 29 Migne 34 p. 331; de trinit. XIII. 8—9 Migne 42 p. 875; cfr. Beda Venerab. in evang. Joann. I Migne 92 p. 639 B; Alcuin in Joann. I, 1, 4 Migne 100 p. 746; Anselm Cant. monol. X Migne 158 p. 158 B; Hugo Vict. sent. III, 3 Migne 176 p. 93 A und sent. I, 4 p. 48 B; Gandulf sent. II, 157—158 (cod. Erford. opp. Bonav. edit. ad Clar. Aqu. Bd. II p. 429 Anm. 1.)

Abaelard [1]) und Gilbert von Poitiers [2]) in der vollendeten Kunstsprache sagen, wenn sie die Ideen in Gott formae exemplares nennen.

Nicht so offen wie diese platonischen Elemente liegen beim Formbegriff des Sentenziariers die aristotelischen am Tage. Indes auch sie können durch Rückschluß unzweifelhaft erkannt werden. Schon oben erwähnten wir als Ansicht des Meisters, daß eine Materie ohne Form niemals existieren könne [3]). Mag man nun dabei auch zunächst an die äußeren, sinnenfälligen Qualitäten denken, was nach anderen Stellen eine gewisse Berechtigung hat [4]), so muß man doch zugeben, daß diese Bemerkung ebenso gut auch in dem hier in Frage stehenden Sinne gedeutet werden kann. Sicher aber ergiebt sich das Gesuchte aus den Darlegungen, die Petrus über die Eucharistie macht, Im Einklang mit dem Viktoriner Hugo spricht er nämlich von einer Form des werdenden Sakramentes und versteht darunter jene Worte, durch die der Priester nach katholischer Lehre Wein und Brot in Fleisch und Blut des Gottmenschen verwandelt [5]). Dies kann aber nach damaliger Anschauung nur heißen: Wie in der kreatürlichen Welt das Ding sich bildet, indem die Form zur Materie hinzutritt und sich als immanentes Seinsprinzip mit ihr vereinigt, so bildet sich in der Gnadenwelt das Sakrament, indem das Einsetzungswort analog der Form mit dem Naturobjekt, Brot und Wein, als Materie zu einer höheren Einheit substanziell sich verbindet. Für die Richtigkeit unserer Behauptung spricht auch noch, wie leicht ersichtlich,

---

[1]) introd. ad theol. II, 16 Migne 178 p. 1080 B: Ad hunc quippe modum formas Plato et exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est.

[2]) in Boeth. edit. Basil. p. 1044.

[3]) Siehe oben p. 54.

[4]) Siehe oben p. 54 Anm. 2 u. das Folgende.

[5]) sent. V, 8, 3 forma est, quam ipse (scil. Christus) ibidem edidit dicens: Hoc est corpus meum . . . . cum enim haec verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis Christi . . . . cfr. Hugo Vict. sent. VI, 4 Migne 176 p. 140 D. cfr. sent. II, 31, 9: formatum (scil. puerperium) intelligitur, propria anima animatum et informe quod nondum habet animam. cfr. Hugo Vict. sent. II, 12 Migne 176 p. 108 A.

der Umstand, daß der Meister in der Universalienlehre dem Realismus huldigt.

In einer anderen Bedeutung nimmt der Magister das Wort Form, wenn er damit accidentelle Bestimmtheiten der Dinge bezeichnet. So nennt er die Weisheit eines Engels die Form desselben [1]). Ebenso erhalten bei der Eucharistie die Eigenschaften, welche trotz der Wesenswandlung nôch vorhanden bleiben, den gleichen Namen [2]).

Was demnach am Schlusse des Jahrhunderts Johann von Salisbury [3]) auch im Ausdruck unterscheidet, indem er von formae substantiales und accidentales redet, ist bei Petrus nur der Sache nach gegeben. Immerhin aber ist es genügend, seine Anschauung richtig erkennen zu lassen.

Anders freilich liegt es, wenn wir fragen, wie sich Petrus die Formen vorgestellt hat. Gilbert von Poitiers hat bekanntlich in seinem extremen, logischen Realismus den einzelnen Formen Subsistenz zugeschrieben und so im Individuum eine Summe von Teilformen erhalten, welche in ihrer Gesamtheit die Funktionen der einen, einfachen aristotelischen Form zu übernehmen hatten [4]). Ihm gegenüber stand die Masse der anderen Realisten, welche die Form in der heute noch geläufigen Weise bestimmten. Wollen wir nun den Lombarden einer dieser Richtungen einreihen, so stoßen wir auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Die hier angeführten Stellen lassen sich ja ohne Mühe nach beiden Seiten hin auslegen, und nicht besser steht es mit jenen, welchen wir in dem Kapitel über Substanz

[1]) sent. III, 3, 2. cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 5 cap. 9 Migne 176 p. 250 D ff.

[2]) sent. IV, 8, 4.

[3]) metalog. II, 20 Migne 199 p. 882 D: Formae quoque tam substantiales quam accidentales habent ab ipso ut sint et suos in subiectis operentur effectus.

[4]) in Boeth. edit. Basil. p. 1141: Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est . . . . ut de aliquo homine tota forma substantiae quia ipse est perfectus homo et omne genus omnisque differentia, ex quibus est ipsa composita, est corporalitas et animatio et huiusmodi aliae et denique omnia quae vel tot illi formae adsunt, ut humanitatis visibilitas . . . . vel aliquibus partibus eius. Gilbert stützt seine Anschauung (p. 1142) mit Unrecht auf Boeth. de trinit. edit. Basil. I p. 1122.

und Accidens begegneten. Es zeigt sich eben, daß der Magister auf die Frage, ob den Formen Subsistenz zukomme, und wie sie sich zu einander verhalten, überhaupt nicht eingegangen ist. Würde man vom extremen Realismus seiner Zeit nichts wissen, so würde man ihn wohl im gemäßigten Sinne verstehen; so aber ist ein solches Vorgehen durchaus unstatthaft, da die Beweise mangeln. Es geht hier wieder wie bei den Universalien. Der Umriß ist klar: er ist nach den Prinzipien des Realismus gegeben; die Spezialisierung aber fehlt. Daher konnte jedes der verschiedenen Schulhäupter bei ihm seine Lehre finden, wenn es nur der realistischen Gruppe angehörte. Trotz dieser Unbestimmtheit sind seine Darlegungen nicht zu unterschätzen. Die der Sache nach wenigstens gegebene Unterscheidung von formae substantiales und accidentales, die Übertragung des Materie- und Formbegriffes auf das dogmatische Gebiet mußte seinen aristotelisch geschulten Erklärern und überhaupt der späteren Zeit durchaus von nutzen sein.

Werden und Vergehen.

Bot schon das Auffinden der bisherigen Resultate nicht unerhebliche Schwierigkeiten, so ist dies noch mehr der Fall, wenn es gilt, die Ansicht des Meisters über Werden und Vergehen klar zu legen. Man möchte vielleicht meinen, das hier aufgeworfene Thema könne nur behandelt werden, wenn man dem Autor Gewalt anthue; aber man würde dabei beträchtlich zu weit gehen. Nur das ist richtig: was er uns sagt, knüpft nicht an Vorgänge in der Natur an, deren Erkenntnis tiefere Auseinandersetzungen erforderte; es entspringt vielmehr, wie bei den meisten seiner Zeitgenossen, dem Bedürfnis, die tiefsten Geheimnisse der christlichen Lehre, wie das der absoluten Einfachheit Gottes, der Auferstehung, der Wesenswandlung in der Eucharistie, wenigstens einigermaßen vom Vernunftstandpunkt aus zu besprechen. Aber auch hiebei treffen wir nicht klar formulierte philosophische Sätze, sondern wir finden nur solche in der unzweideutigsten Weise verwertet.

Schon aus der Art und Weise, wie er die Abhandlung über die eucharistische Wesenswandlung einleitet, geht dies un-

verhüllt hervor. „Wenn man fragt," meint er, „wie beschaffen diese Wandlung sei, ob formal oder substanziell oder von irgend einer anderen Art, so kann ich das nicht mit Sicherheit entscheiden [1])". Diese allgemeine, für unsere Zwecke wichtige Bemerkung erhält noch dadurch eine Ergänzung, daß der Magister im ganzen zwei Hauptgruppen der Bewegung oder Veränderung unterscheidet: eine formelle und eine substanzielle. „Das aber," fährt er fort, „sehe ich ein, daß die Wandlung keine formale sein kann, da die species und Geschmack und Geruch zurückbleiben [2])". Er erweitert demnach hier den Begriff „formal", der sich zunächst auf die äußere Gestalt bezieht, der Art, daß er auch die anderen accidentellen Veränderungen in sich begreift. Es bleibt also noch die substanzielle Wandlung übrig, welche er auch thatsächlich annimmt [3]). In dieser Entwicklung stimmt er auffallend mit Alger von Lüttich [4]) überein, der bei gleicher Gelegenheit ganz ähnlich vorgeht. Sie ist indes ihrem philosophischen Inhalte nach schon im höchsten Grade in dem Kommentare nahe gelegt, den Boethius [5]) zu den Kategorieen des Aristoteles schrieb.

Daß sich nun Petrus unter einem substanziellen Werden nichts anderes vorstellt als der nämliche Boethius [6]) und Gilbert von Poitiers [7]) unter ihrem ingressus in substantiam, folgt bis zur Gewißheit aus den Erklärungsversuchen, die er über das Abendmahl anstellt. Er berichtet uns darüber drei Meinnngen,

---

[1]) sent. IV, 11, 1: Si autem quaeritur, qualis sit illa conversio: an formalis an substantialis vel alterius generis, definire non sufficio.

[2]) loc. cit.: formalem tamen non esse cognosco quia species rerum quae ante fuerant, remanent et sapor et pondus.

[3]) sent. IV, 9, 3. Quod ergo corpus Christi panis mutatione in id non augmentatur . . . . potentiae ascribatur . . . . fit ergo substantia illa sine eius augmento. cfr. Hugo Vict. de sacr. II ps. 8 cap. 9 Migne 176, 468 B.

[4]) de sacr. I, 7 Migne 180 p. 756 D: Quicquid mutatur in aliud, in aliquo desinit esse quod fuerat sive substantialiter sive accidentaliter. Sed in pane et vino cum in corpus Christi mutantur, accidentia esse non desinunt, sed omnia remanent; ergo panis et vini substantia esse desinit.

[5]) edit. Basil. p. 211, wo betont wird, daß generatio und corruptio die Substanz beträfen, die übrigen Arten aber nur die Accidenzien.

[6]) in praed. Arist. p. 211 edit. Basil.: generatio namque est ingressus in substantiam. cfr. de interpret. p. 459.

[7]) comm. in Boeth. edit. Basil. p. 1229.

die offenkundig diesen Begriff voraussetzen. Nach der einen bildet sich das Brot organisch in den mystischen Leib des Gottmenschen um [1]), nach einer anderen, welche auch der Viktoriner Hugo kennt, wird die Wesenheit des Brotes einfach entfernt und durch den verklärten Christus ersetzt [2]), nach einer dritten endlich soll der Leib Christi an den nämlichen Ort gebannt werden, an dem die weiter existierende Brotsubstanz sich befindet [3]). Indem nun der Meister im Einklang mit Alger [4]) und Wilhelm von Thierry [5]) diese Ansicht verwirft, liefert er einen klaren Beweis, daß er dem hier in Frage stehenden Begriffe nur den von uns behaupteten Sinn unterlegen will.

Als zweite Art der substanziellen Veränderung nennt Boethius die corruptio. Auch sie ist bei Petrus, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch der Sache nach gegeben. Sie bildet den Grundgedanken der gerade erwähnten zweiten Sentenz, sie hat er auch im Auge, wenn er im wörtlichen Anschluß an Hugo von St. Viktor den menschlichen Leib vollständig zerfallen und in andere Daseinsformen übergehen läßt [6]). Und wenn Wilhelm von Thierry mit Berufung auf Boethius für dieses Werden und Vergehen in einer gemeinsamen Materie ein dauerndes Substrat verlangt [7]), so kehrt die nämliche Forderung auch beim Lom-

---

[1]) sent. IV, 11, 1: Quibusdam esse videtur substantialis dicentibus sic substantiam converti in substantiam ut haec essentialiter fiat illa. 3. . . . manens enim panis non est corpus Christi, sed mutata in id quod facta est, et corpus Christi. cfr. Hugo Vict. de sacr. II ps. 18 cap. 9 Migne 176 p. 468 AB ff.; Robertus Pullus sent. VIII, 2 Migne 186 p. 961 C ff.; Honorius August. Eucharist. cap. 9 Migne 172 p. 1255 A. Wilhelm v. St. Thierry epist. de sacr. alt. Migne 180 p. 341 C; Algerus Leod. de sacr. I, 7 Migne 180 p. 756 D ff.

[2]) sent. IV, 11, 4. cfr. Hugo Vict. sent. VI, 5 Migne 176 p. 142 C.

[3]) sent. IV, 11, 4.

[4]) de sacr. I, 9 Migne 180 p. 765 B.

[5]) epist. de sacr. alt.; de corp. et sang. dom. Migne 180 p. 342 A, 349 CD.

[6]) sent. IV, 44, 2: Non enim perit deo terrena materies de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur . . . et in quamcunque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur . . . . illi anima in puncto temporis redibit. cfr. Hugo Vict. de sacr. II ps. 17 cap. 15 Migne 176 p. 603 B.

[7]) Wilhelm v. Thierry de corp. et sang. cap. 4 Migne 180 p. 350 B: Dicit Boethius: Sola quippe mutari transformarique in se possunt, quae habent

barden wieder. Auch er bezeichnet die Urmaterie als den Tummelplatz dieser Bewegungen, indem er die Lehre gelten läßt, in der eucharistischen Wandlung löse sich die Brot- und Weinsubstanz in die vorherdaliegende, d. h. in die erste Materie auf [1]), indem er ferner behauptet, der Stoff, aus dem der menschliche Leib bestehe, bleibe immer vorhanden, sogar wenn er in die Elemente zurückkehre [2]). Allerdings schöpft er dabei seine Überzeugung nicht aus dem genannten Wilhelm, sondern aus Hugo von St. Viktor [3]), wie der identische Wortlaut darthut.

Die zweite Hauptgruppe der Veränderungen schließt, wie schon gesagt, jene Vorgänge in sich, welche sich auf die Accidenzien beziehen. Ihnen ist es eigentümlich, daß sie an einer Substanz vor sich gehen, ohne diese selbst in Mitleidenschaft zu ziehen [4]).

Der Lombarde unterscheidet hiebei verschiedene Arten. Er redet mit Hugo von einer augmentatio [5]) und einer diminutio [6]) und verbindet damit die gewöhnliche Bedeutung. Er kennt dann auch einen räumlichen und zeitlichen Wechsel und erklärt, daß der Körper räumlich und zeitlich, der geschaffene Geist aber nur zeitlich bewegt werde [7]); denn in letzterem gebe es nur eine Folge von Qualitäten, wie von Freude und Schmerz, Wissen und Vergessen [8]). Überhaupt beruht ihm der zeitliche Wandel auf dem Nacheinander geistiger oder sinnlich wahr-

---

unius materiae commune subiectum. Dem Sinne nach genommen aus Boeth. de interpret. edit. Basil. p. 284.

[1]) sent. IV, 11, 4: Quodsi est, quid ergo sit de substantia panis et vini? Illi dicunt vel in praeiacentem materiam resolvi vel in nihilum redigi.

[2]) Siehe p. 63 Anm. 6.

[3]) sent. VI, 5 Migne 176 p. 142 C; de sacr. II ps. 8 cap. 9; ps. 17 cap. 15 Migne 176 p. 468 AB; 603 B.

[4]) Sieh oben unter Accidens p. 40. cfr. sent. I, 8, 3: Aliae essentiae vel substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacunque mutatio. cfr. August. de trinit. V, 2, 3 Migne 42 p. 912.

[5]) Siehe p. 62 Anm. 3.

[6]) sent. IV, 43, 7: Reprobi mortem patientur aeternam, sed sine diminutione membrorum. cfr. Hugo de sacr. II ps. 17 cap. 8 Migne 176 p. 600 B.

[7]) sent. I, 37, 9: Spiritualis creatura per tempus movetur, corporalis vero etiam per tempus et locum.

[8]) Siehe unten.

nehmbarer Zustände [1]). Es ist dabei interessant zu beobachten, wie sich ganz ähnliche Bemerkungen auch bei Gilbertus Porretanus [2]) finden, was daraus zu erklären ist, daß Augustinus [3]) die gemeinsame Quelle ist. Doch kann nicht geleugnet werden, daß uns auch bei Boethius [4]) analoge Stellen begegnen.

Überblicken wir nun das Ganze, so sehen wir, daß die sechs Weisen der Veränderung, welche derselbe Boethius in seiner Erläuterung zu den aristotelischen Kategorieen angiebt [5]), bei unserem Sentenziarier vollständig verwertet sind. Wenn wir daher von dem Lombarden auch keine eingehenden Darlegungen erhalten, wie sie z. B. Abaelard [6]) uns hinterlassen hat, so bleibt doch das in Geltung, daß ihm hier die Schulweisheit seiner Zeit nicht fremd gewesen ist.

Ursächlichkeit.

Da jede Veränderung eine Ursache voraussetzt, so ist es am Platze, die Angaben folgen zu lassen, welche der Lombarde über die Ursächlichkeit macht. Es ist nach dem Vorausgehenden beinahe selbstverständlich, daß wir hierüber keine ausführlichen Erörterungen erwarten dürfen. Wir treffen nur eine Summe von Sätzen, die seine Meinung wiederspiegeln, und nur ein paar Stellen sind uns beschieden, die uns direkten Aufschluß gewähren. Allerdings läßt sich aus ihnen mit Leichtigkeit jene ontologische Fassung gewinnen, welche bei einigen seiner Zeitgenossen gang und gebe war.

---

[1]) sent. I, 37, 10: Mutari autem per tempus est variari secundum qualitates interiores vel exteriores, quae sunt in ipsa re, quae mutatur, ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiae, oblivionis: vel variationem formae sive alicuius qualitatis exterioris. Haec enim mutatio, quae fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quae fit in corporali vel spirituali creatura; et ideo vocatur tempus.

[2]) in Boeth. edit. Basil. p. 229.

[3]) de genes. ad litt. VIII, 20, 39 Migne 34 p. 388.

[4]) in praed. Arist. edit. Basil. p. 211.

[5]) loc. cit.: Die Übersetzungsworte lauten: Motus autem species sunt sex: generatio, corruptio, augmentum, diminutio, alteratio et secundum locum mutatio.

[6]) Cousin, Ouvr. inéd. d'Abélard, Paris 1836 p. 414 ff.

Zunächst nun giebt Petrus eine Bestimmung des Begriffes Ursache. Alles, sagt er, was in sich selber bleibend, etwas zeugt oder bewirkt, wird Prinzip oder Ursache dessen genannt, was es hervorbringt [1]). In dieser Form findet der Begriff eine durchgehende Anwendung. Gott [2]) und Geschöpf können, wenn die nötigen Bedingungen gegeben sind, Prinzip oder Ursache genannt werden. Nur das innere Leben der Gottheit, die zeugende Thätigkeit des Vaters und die Hauchung des Geistes, der vom Vater und vom Sohne zugleich ausgeht, veranlassen ihn zu einer kleinen Einschränkung. Er spricht nämlich hier niemals von einer causa, sondern nur von einem principium. Der Sprachgebrauch, den die kirchlichen Theologen in unserer Zeit fast ausnahmslos festhalten, ist also damals schon vorhanden, und es huldigt ihm nicht bloß unser Meister, sondern ebenso Hugo von St. Viktor und Robertus Pullus. Der tiefste Grund für diese Unterscheidung liegt wohl bei Augustin, der sie in seiner Schrift de trinitate durchgehend handhabt. Wie dieser Gedanke kein selbständiges Vorgehen des Meisters offenbart, so auch die ganze Bestimmung des Ursachebegriffes nicht. Sie findet sich ganz ähnlich beim Viktoriner Hugo [3]), teilweise auch bei Abaelard [4]), wörtlich aber bei seiner Hauptquelle, beim Bischof von Hippo [5]).

Der altbekannte Satz ferner, daß jede Wirkung auch eine Ursache voraussetze, hat natürlich auch beim Magister seine Geltung. Er ist zwar nicht in dieser Fassung zu treffen, wohl aber zweifellos nahegelegt, wenn es heißt: Was gegeben wird, oder hervorgeht, hat ein Prinzip, von dem es gegeben wird [6]),

[1]) sent. I, 29, 2: Si autem quicquid in se manet et gignit vel operatur aliquid, principium est eius rei quam gignit vel eius quam operatur, non possumus negare etiam Spiritum sanctum recte dici principium . . . .

[2]) sent. II, 1, 2: Deus ergo aliquid agere vel facere dicitur, quia causa est rerum noviter existentium.

[3]) de sacr. I ps. 2 cap. 3; cap. 4; cfr. ps. 1 cap. 1 Migne 176 p. 207 D ff.; 187 A ff.

[4]) sic et non cap. 14 Migne 178 p. 1370 A.

[5]) de trinit. V, 13, 14 Migne 42 p. 920.

[6]) sent. I, 29, 3: Si ergo quod datur vel quod procedit, principium habet a quo datur vel procedit, fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti.

oder in etwas engerer Anwendung: Der Zeugende ist für den Gezeugten das Prinzip [1]). Der letzte Gewährsmann für diese Angaben ist ihm auch hier wieder Augustin [2]); indes könnten sie auch von seinem Lehrer Abaelard [3]) genommen sein, der sie ebenfalls einige Male macht. Vergleichen wir die Äußerungen unseres Magisters noch mit anderen Stellen dieses Scholastikers [4]) oder mit solchen von Wilhelm von Conches [5]), welche in der klaren Weise des platonischen Timaeus [6]) das Kausalitätsgesetz vorführen, so lassen sie zwar die knappe logische Form vermissen, bieten aber faktisch dasselbe.

Von echt theistischem Standpunkt aus kennzeichnet dann Petrus die Art des ursächlichen Wirkens in der Schöpfung. Es ist nicht eine blinde Thätigkeit, die sich in der Welt entfaltet, sondern überall herrscht zweckmäßiges Thun. Jede Ursache ist ihm nach Zwecken thätig, denn es giebt, wie er im Anschluß an Abaelard und übereinstimmend mit Augustin erklärt, keinen Zufall in der Welt. Alles steht unter der Leitung und Regierung eines vorsehenden Gottes [7]).

Würden wir sonst keine Aussage haben, die uns über den Organismus der Ursachen im Sein Aufschluß gäbe, so könnten wir doch aus dieser Annahme folgern, daß er den regressus in

[1]) loc. cit.: Si gignens ad id quod gignitur, principium est, pater ad filium principium est.

[2]) de trinit. V, 14, 15 Migne 42 p. 926.

[3]) sic et non cap. 14; cap. 16 Migne 178 p. 1370 A; 1374 D; theol. christ. IV Migne 178 p. 1293 B, 1298 B.

[4]) z. B. theol. christ. V Migne 178 p. 1327 AB: Omne quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur. Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. cfr. theol. christ. I p. 1125 B; 1317 B.

[5]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. I p. 444 Anm. 1.

[6]) Tim. 28 A.

[7]) sent. II, 35, 5: Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur. Si non providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quod ad opus providentiae non pertinet. Omne autem quod est . . . . boni illius (scil. dei) participatione . . . . bonum est, quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil ergo casu fit in mundo. cfr. in ps. 9, 1, 34 Migne 191 p. 130 D, 142 B; cfr. Abael. sic et non cap. 28 Migne 178 p. 1387 C; introd. ad theol. III, 7 Migne 178 p. 1109 B; cfr. August. de div. quaest. 83 q. 24 Migne 40 p. 17; enarr. in ps. 9 n. 20 Migne 36 p. 125; cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 2 cap. 19 Migne 176 p. 206 CD; 213 B.

infinitum verpönt und im Willen des Ewigen die Ursache sieht, die über allen anderen steht. Wir erhalten aber dafür noch dadurch einen bestimmteren Beleg, daß er mit Augustin und Gandulf Gott die ewige Ursache nennt, die im eigentlichen und umfassendsten Sinne die erste genannt werden müsse [1]).

Außer diesen Äußerungen, die mehr allgemeiner Natur sind, haben wir auch solche, die uns über das gegenseitige Verhältnis von Wirkung und Ursache unterrichten. Mit Abaelard hält er an dem aus Plotin genommenen Satze des Bischofs von Hippo fest: Jede Ursache enthält mehr Realität, als die zugehörige Wirkung [2]). Wenn wir dann nach der zeitlichen Beziehung zwischen beiden fragen, so begegnen wir dem Grundsatze: Kein Ding kann sich selber ins Dasein setzen [3]): eine Stelle, die sich bei Abaelard [4]) und Otto von Freising [5]) findet und in Augustinus [6]) ihre letzte Quelle hat, die aber auch bei Aristoteles [7]) ein treffliches Analogon aufweist. Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, daß das Gesetz der Synonymie, das Alanus [8]) und Johann von Salisbury [9]) etwas später in der klarsten Form aussprechen, auch dem Lombarden vor

---

[1]) sent. II, 18, 6: Et hae dicuntur primordiales causae, etsi non adeo proprie, quia habent ante se causam aeternam, quae proprie et universaliter prima est. cfr. Gandulf II cap. 157—158 opp. Bonavent. etc. Band II p. 429 n. 1; cfr. Aug. de genes. contr. Manich. I, 2, 4 Migne 34 p. 175; die gleiche Stelle findet sich auch Hugo Vict. sent. III, 3 Migne 176 p. 93 B; cfr. sent. I, 13 p. 64 D; de sacr. I p. 207 B ff.

[2]) sent. I, 45, 4: Omnis autem causa efficiens maior est eo quod efficitur. cfr. Abael. sic et non cap. 13 Migne 178 p. 1368 C; theol. christ. IV Migne 178 p. 1291 B; cfr. Alanus, ars fid. cath. prol. Migne 210 p. 598 D; cfr. Aug. de div. qu. 83 q. 28 Migne 40 p. 18 u. Plotin: Enn. V, 8, 1 ed. Volkm. Bd. II p. 231: *καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὐτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου.*

[3]) sent. I, 4, 1: Nulla enim res est, quae seipsam gignat ut sit.

[4]) introd. ad theol. II, 6 Migne 178 p. 1056 D; sic et non cap. 15 Migne 178 p. 1370 D.

[5]) de gest. Frider. imp. I, 5 edit. Waitz p. 13; cfr. Alanus, ars fid. cath. I, 3 Migne 210 p. 599 A.

[6]) de trinit. I, 1, 1 Migne 42 p. 820.

[7]) de an. II, 4: generat autem nihil ipsum seipsum.

[8]) Dist. Migne 210 p. 871 D: Natura dicitur potentia rebus naturalibus indita ex similibus procreans similia.

[9]) metalog. I, 8 Migne 199 p. 835 C.

Augen schwebte, als er in Harmonie mit Hilarius von Poitiers [1]) behauptete, vom Leben könne nur wieder Leben stammen [2]).

Geläufig ist dem Magister auch die bekannte Vierteilung, welche der Stagirite an dem Begriffe Ursache vornimmt. Er redet von einer causa efficiens [3]) der Ehe, ebenso mit Hugo von St. Viktor von einer causa finalis [4]) derselben d. h. von dem Zwecke, um dessen willen sie geschlossen werden soll. Er kennt auch wie der gleiche Hugo, diesmal aber nachweisbar auf Augustin zurückgehend, eine causa materialis [5]) und versteht darunter den Stoff, aus dem etwas gemacht wird. Und wenigstens der Sache nach ist bei ihm auch die causa formalis [6]) zu finden. Es ist dabei mit gutem Rechte anzunehmen, daß Boethius [7]) es war, der ihm wie Abaelard [8]) und Wilhelm von Conches [9]) und einer Reihe anderer Autoren zur Grundlage diente. Hinsichtlich der causa finalis ist noch von Bedeutung, daß er im Anschluß an den großen Afrikaner die zwei Unterarten hervorhebt, welche die Späteren als finis operis und operantis bezeichnen [10]). Einen gewissen Scharfsinn verrät es dann

[1]) de trinit. VII, 28 Migne 10 p. 224 B.

[2]) sent. I, 9, 13: Ex vita non potest quicquam esse nisi vivum.

[3]) sent. IV, 27, 3; 30, 4; in epist. I ad Cor. cap. 7 Migne 191 p. 1585 D.

[4]) sent. IV, 30, 4; cfr. Hugo Vict. sent. VII, 1 Migne 176 p. 154 D.

[5]) sent. I, 19, 12; cfr. Aug. de trinit. VII, 6, 11 Migne 49 p. 944; sent. IV, 44, 2; cfr. Hugo Vict. de sacr. II ps. 17 cap. 14 Migne 176 p. 605 A.

[6]) Siehe Seite 59.

[7]) comm. in top. Cic. edit. Basil. 834: Cum igitur Aristoteles quatuor posuerit causas, quibus unumquodque conficitur: primam quae movendi principium est, secundam, ex qua fit aliquid, quam materiam vocat, tertiam rationem et speciem qua unumquodque formatur, quartam, finem propter quem quodlibet efficitur . . . .

[8]) Cousin, Ouvr. inéd. d'Abélard, Paris 1836 p. 410 ff.

[9]) comm. in Tim. Migne 172 p. 250; cfr. Petr. Pict. Migne 211 sent. V, 5 p. 1230 D; cap. 14 p. 1257 B; cap. 16 p. 1259 A; cap 17 p. 1260 C; cfr. Alanus dist. Migne 210 p. 782 A; 913 B; contr. haer. I, 5 p. 311 A ff.; Isaac de stella, de anima Migne 194 p. 1885 BC; Wilhelm von St. Thierry de sacr. alt. epist. Migne 180 p. 341 A.

[10]) sent. II, 38, 7: Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras . . . . altera quae ex ista nectitur voluntas, scil. per fenestras videndi transeuntes, ita nonnullis alia videtur esse voluntas elemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam; cfr. August. de trinit. XI, 66, 10 Migne 42 p. 992.

auch, wenn er betont, daß Ursache und notwendige Bedingung niemals zu verwechseln seien [1]).

Es ist also eine stattliche Anzahl von Grundsätzen, die Petrus uns vorlegt [2]). Wollte man ihm hier jegliche Bedeutung absprechen, so würde man sicherlich zu weit gehen, denn das Meiste konnte die kommende Zeit fast unverändert übernehmen. Wenn er sich aber in keine Untersuchungen über den objektiven Gehalt des Kausalgesetzes einläßt, wenn er es überhaupt unterläßt, tiefergreifende Erörterungen darüber anzustellen, so zeigt er sich darin nur als Kind seiner Zeit. Man hatte damals kein Bedürfnis, sich mit solchen Problemen zu beschäftigen. Die Ursächlichkeit galt für einen Begriff, der für das Erkennen keine trüben Punkte zeigt.

Raum.

Man geht über die auf den Raum bezüglichen Angaben der Frühscholastik gewöhnlich hinweg, in der Überzeugung, nichts Brauchbares zu finden. Es ist ja richtig, daß sie unsere Anforderungen in keiner Weise befriedigen, aber sie bieten doch einen gewissen historischen Reiz. Aus diesem Grunde wollen wir denn auch die Bemerkungen anführen, die uns der Lombarde hierüber hinterlassen hat.

Wie für Apulejus [3]), Augustinus [4]), Chalcidius [5]) und andere heißt auch für ihn körperlich sein und räumlich sein dasselbe, nämlich ausgedehnt sein nach Länge, Breite und Höhe, Anfang,

[1]) sent. I, 38, 4: Quod futurum est, scitur a deo antequam fiat, neque sciretur, nisi futurum esset, ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret.

[2]) Wenn Schell, Apologetik Bd. II p. 113 aus sent. I, 3, 5 auch noch ersehen will, daß der Lombarde nicht nur für das Entstehen, sondern auch für das Bestehen eine Ursache verlange, so ist das unbegründet, weil der Meister nur von der Dauer der Welt auf die Ewigkeit des Schöpfers schließt.

[3]) de dogm. Plat. I, 8 n. 198 edit. Goldbacher p. 70.

[4]) de div. qu. 83 q. 29 Migne 40 p. 19.

[5]) comm. in Tim. n. 121 edit. Wrobel p. 186; cf. Macrobius, Saturn. VII, 9 edit. Eyssenhardt Leipzig 1868 p. 428; Isidor Hisp. etym. II, 26, 8 Migne 82 p. 144 C; Rhabanus Maurus, de anima I Migne 110 p. 1111 A; Cassiodor. de anima II Migne 70 p. 1283 C; Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 18 Migne 176 p. 224 B.

Mitte und Ende haben, ein Vorwärts und Rückwärts, ein Rechts und Links, ein Oben und Unten besitzen. Diese Aussage erhält eine wertvolle Ergänzung durch eine Sentenz, die Petrus aus Abaelard aufnimmt. Darnach gehört es zum Wesen eines Körpers, ganz im ganzen Orte und teilweise in jedem Teile desselben zu sein. Das Nebeneinander seiner Teile bedingt ja eine Entfernung, einen Abstand seiner Grenzen voneinander [1]). Der einzelne Körper ist aber niemals allein, sondern immer nur mit anderen gegeben, und er setzt sich deshalb überall, wo er hingelegt wird, selber eine Umgebung. Daher sagt denn der Meister auch, räumlich sein heiße, eine Umgebung und zwar eine ausgedehnte Umgebung haben [2]). Indem nun der Körper zu anderen in Beziehung tritt, kommt auf ihn die Bestimmung des Ortes, das Irgendwo, in Anwendung. Er sondert sich ja durch seine eigene Form von den anderen ab. Gerade diese feste, relative Abgrenzung bildet aber seinen Ort. „Denn der Körper ist im Orte enthalten, vom Orte umfaßt." Da man sich nun die Welt als einen ungeheueren Raum vorstellte, so fragt es sich, wie sich der Ort zu diesem verhält. Darüber erfahren wir, der Ort sei im Raume, der durch die Länge, Breite und Höhe eines Körpers eingenommen werde [3]). Es ist also auch hier wieder auf die feste Umgrenzung hingewiesen. Man kann hier eine gewisse Harmonie mit der aristotelischen [4]) Definition des *τόπος* kaum verkennen. Bekanntlich hat ja auch dieser den Ort wie eine Art Gefäß gefaßt, das mit seiner unbeweglichen Grenze das Umschlossene umfaßt. Freilich Aristoteles bildet

[1]) sent. I, 37, 9, 10: Neque dimensionem habet (scil. deus) sicut corpus cui secundum locum assignatur principium, medium et finis et ante et retro, dextera et sinistra, sursum et deorsum, quod sui interpositione facit distantiam et circumstantiam . . . . dicitur in Scriptura aliquid locale sive circumscriptibile et e converso, scil. quia dimensionem capiens longitudinis et latitudinis distantiam facit in loco ut corpus . . . . cfr. Abael. introd. ad theol. III, 6 Migne 178 p. 1105 B: Nihil enim locale est vel localiter contineri potest, nisi quod sui interpositione circumstantiam rerum, distantiam intervalli potest facere.

[2]) loc. cit.

[3]) sent. I, 37, 14: Quod alicubi est, continetur loco . . . . Locus in spatio est, quod longitudine et altitudine et latitudine corporis occupatur.

[4]) phys IV, 4 p. 212 a, 20.

für den Sentenziarier nicht die Quelle. Er hat seine Anschauung gleich Abaelard [1]) aus Augustin [2]) geschöpft, der seinerseits ebensowenig auf dem Stagiriten fußt. Gleiche Überlegung und Betrachtungsweise, oder was wahrscheinlicher ist, eine gleichmäßige Tradition ließ beide der gleichen Ansicht sein. Das Wichtige an diesem Gedanken ist aber der Umstand, daß die Scholastik des 13. Jahrhunderts bei Petrus einen trefflichen Boden vorfand.

Außer auf den Körper hatte unser Lehrer auch noch auf den geschaffenen Geist zu achten. Bei ihm kann es natürlich kein Nebeneinander der Teile geben. Er ist ja im Verhältnis zum Körper durchaus einfach. Und doch ist auch er im Raume, und sogar an einen gewissen Ort gebannt. Denn, wenn er an einem Orte gegenwärtig ist, so kann er nach unserem Magister nicht zugleich an einem anderen sein. Nur da, wo er sich befindet, kann er seine Kraft entfalten, andere Plätze liegen ihm ferne. Aber er ist in seinem Orte ganz im ganzen, und ganz in jedem Teile gegenwärtig, er ist, um einen terminus der Späteren zu gebrauchen, *definitive* im Raume [3]). Indem der Sentenziarier in diesem Punkte den Ausführungen des Viktoriners Hugo [4]) nachgeht, stellt er eine Lehre auf, die noch heute in der katholischen Theologie in voller Geltung steht. Daher wäre es ungerechtfertigt, ihn hier mit Stillschweigen zu übergehen.

[1]) Siehe p. 71 Anm. 1 und sic et non cap. 44 Migne 178 p. 1406 B.

[2]) de div. quaest. 83 q. 20 Migne 40, 15. cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 18 Migne 176 p. 224 B. Man beachte die Worte des Aristotelikers Joh. v. Damaskus, de fid. orthod. I, 13 Migne 94 p. 850 C: Locus corporeus est terminus continentis, quo continetur id quod continetur.

[3]) sent. I, 37, 9. Spiritus vero creatus quodammodo est localis, quodammodo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis est, ut dimensionem capiens distantiam in loco faciat.

[4]) de sacr. I pars 3 cap. 18 Migne 176 p. 224 B ff. Übrigens ist die ganze Lehre bereits bei Augustinus grundgelegt, der von der geistigen Menschenseele die gleichen Eigenschaften aussagt. Siehe unten p. 92 f.

Zeit und Ewigkeit.

Nicht weniger interessant als die Äußerungen über den Raum sind jene über die Zeit. Augustinus giebt in seinen Bekenntnissen [1]) an, nur dort sei Zeit, wo Gegenwärtiges zu Vergangenem, Zukünftiges zu Gegenwärtigem werde. Gäbe es nichts, das verginge, so gäbe es auch keine reale Vergangenheit, gäbe es nichts, das erst herankommen müsse, so gäbe es keine Zukunft, und existierte jetzt überhaupt nichts, so wäre auch eine Gegenwart unmöglich. Es beruht ihm also die Zeit auf der Bewegung oder Veränderung. Dieselben Gedanken kehren bei unserem Magister wieder. Die Zeit wälzt sich nach ihm dahin im kontinuierlichen Nacheinander ihrer Momente [2]). Nur da kann von Zeit die Rede sein, wo es ein Früher oder Später giebt [3]). Ein Ding, das eine Folge von Zuständen hat, untersteht gerade deshalb der Zeit, weil es dem Wandel unterworfen ist [4]). Abgesehen von dieser mehr begrifflichen Festlegung der Zeit finden wir auch eine Stelle, welche uns auf den Maßstab hinweist, nach dem wir die Vorgänge hinsichtlich ihrer Dauer bemessen. Es ist dies der Lauf der Gestirne. „Denn die Zeit ist bedingt einmal durch die Veränderungen in den Dingen, dann aber auch durch den regelmäßigen Lauf der Sterne", sagt uns der Lombarde [5]) in Übereinstimmung mit

[1]) XI, 14, 17 Migne 32 p. 816: Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus; et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.

[2]) in ps. 9, 5 Migne 191 p. 132 B: „Saeculum" praesens est, quod volvitur vicissitudine temporum sibi succedentium. cfr. Cassiodor. zur selben Stelle Migne 70 p. 81 C: Istud saeculum sibi redeundo succedit et temporibus exemplis annuis revolutionibus iteratur.

[3]) sent. I, 12, 5: Sed nulla ibi (in deo) tempora cogitentur, quae habent prius et posterius. cfr. August. de trinit. XV, 26, 47 Migne 42 p. 1094.

[4]) sent. I, 37, 10: Mutari autem per tempus est variari secundum qualitates, quae sunt in ipsa re, quae mutatur. . . . . Haec enim mutatio, quae fit secundum tempus, variatio est qualitatum . . . . et ideo vocatur tempus. (Frei nach Aug. de trinit. VI, 6, 8 Migne 42 p. 928.)

[5]) in epist. ad Gal. cap. 4 Migne 192 p. 142 B: Manifestum est enim volumina temporum per elementa huius mundi . . . . et motus atque ordinem siderum administrari.

Lanfrank [1]) und der durchweg geltenden Meinung. Vergleichen wir diese Darlegungen mit denen der späteren Scholastiker, so ergiebt sich, daß sie die Grundgedanken derselben bereits zum Ausdruck bringen. Im Anschluß an die bekannten Erörterungen des Stagiriten [2]) sahen ja auch sie in der Bewegung die erste Voraussetzung für die Zeit, und auch sie unterschieden zwischen begrifflicher und gemessener oder innerer und äußerer Zeit [3]), wobei sie unter ersterer das Nacheinander von Bestimmtheiten, unter letzterer die sich immer gleichbleibenden Bewegungen der Himmelskörper verstanden.

Den Gegensatz zur Zeit bildet die Ewigkeit. Herrscht dort ruhelose Bewegung, so hier ewiger Stillstand. Dies sagt der Meister schon, wenn er mit Abaelard [4]), um Gottes Überzeitlichkeit hervorzuheben, die Worte des Boethius [5]) wiederholt: Stabilisque manens das cuncta moveri: In dauernder Ruhe bewegst du das All [6]). Noch bestimmter aber erklären es die folgenden Bemerkungen. In der Zeit ist der Wechsel gegeben, in der Ewigkeit Ruhe; in der Zeit verbinden sich die Dinge, oder sie lösen einander ab, in der Ewigkeit aber steht alles stille [7]). Hier zeigt sich nichts als lautere Unveränderlichkeit. Ist aber diese vorhanden, so fehlt die Zeit, weil ihre Voraussetzung, der Wandel, fehlt [8]). Petrus stützt sich also mit seinen Ausführungen zunächst auf Boethius. Ob aber dieser den Anspruch auf Selbständigkeit erheben kann, ist wohl mehr

[1]) in epist. ad Gal. cap. 4 Anm. 17 Migne 150 p. 276.

[2]) phys. IV, 11 p. 219 b, 1; 220 a, 24.

[3]) cfr. Suarez, metaph. disp. 50 sect. 10; Thomas Aqu. s. theol. ps. 1 q. 66 a 4.

[4]) introd. ad theol. I, 17; theol. christ. I Migne 178 p. 1015 C; 1046 D; cfr. auch (pseudo-) Hugo Vict. de anima IV, 2 Migne 177 p. 171 C.

[5]) de consol. philos. III metr. 9 p. 70, 103 edit. Peiper.

[6]) in ps. 5, 4 Migne 191 p. 96 D: „Et video“ i. e. sciam „quoniam tu es proprie“ qui stabilis manens das cuncta moveri.

[7]) in epist. ad Hebr. I Migne 192 p. 403 B; 413 D: In aeternitate enim stabilitas est, in tempore autem varietas; in aeternitate omnia stant, in tempore alia accedunt, alia succedunt. cfr. Abaelard, theol. christ. IV Migne 178 p. 1296 D; cfr. in ps. 9, 5 Migne 191 p. 132: „Saeculum saeculi“ est aeternum quod in incommutabili aeternitate consistit.

[8]) Siehe unten.

als zweifelhaft. Verschiedene Stellen bei Augustin zeigen zu große Ähnlichkeit mit ihm, als daß sie den Gedanken einer Abhängigkeit von gemeinschaftlicher Quelle nicht nahelegten [1]).

Im Ganzen bietet nun hier der Sentenziarier, was nachher das dreizehnte Jahrhundert verfochten hat. Thomas von Aquin z. B. vertritt in seiner Summa die nämlichen Grundsätze, nur daß er sie eingehender erläutert und ihren Ursachen näher nachgeht. Wir müssen demnach zugeben, daß Petrus in diesem Teile die aristotelische Scholastik mächtig fördern konnte.

Kosmologisches.

Konnten die bisherigen Resultate im Durchschnitt nur aus gelegentlich hingeworfenen, manchmal höchst fragmentarischen Äußerungen des Sentenziariers gewonnen werden, so gestaltet sich die Lage für die in der Folge zu behandelnden Lehrpunkte bedeutend besser. Zwar müssen wir auch hier eine Reihe einschneidender Fragen vermissen und uns nur mit der Darlegung einiger Hauptpunkte begnügen, aber die Anschauungen, die wir hier treffen, sind eingehender begründet und durchsichtiger erörtert.

Den Ausgangspunkt für die ganze naturphilosophische, speziell kosmologische Besprechung bildet für den Lombarden selbstverständlich das Dogma der Weltschöpfung. In sonderbarer Vermengung historischer Erinnerungen führt er uns vor allem vor, daß Gott aus nichts die letzten Bestandteile der Dinge ins Dasein gerufen habe. Von ihm hätten Zeit und Körper und Geist ihr Sein. Er sei das erste und einzige Prinzip all der Formen und Bewegungen, die uns im Universum erfreuten. Es gebe nicht drei Urgründe, wie Plato wolle, nämlich Gott, die vorbildliche Idee und die Materie, wobei Gott nur die Rolle eines Künstlers zu spielen hätte, der die beiden anderen Elemente in ein harmonisches Ganze vereinigte. Moses weise ja gleich zu Beginn seines Schöpfungsberichtes eine solche Annahme zurück [2]). Der Magister verficht demnach in

[1]) Einige Parallelstellen werden wir später bei Gotteslehre geben, wohin sie wegen ihres Inhaltes gehören.

[2]) sent. II, 1, 1: Creationem rerum insinuans scriptura deum esse crea-

der entschiedensten Sprache die biblische Lehre, aber seine Worte sind nicht der Ausdruck eigener Geistesthätigkeit, da er nur das wiederholt, was Beda [1]), Strabo [2]) und Hugo von St. Viktor [3]) in der nämlichen Weise aussprachen, als sie hierin gegen den sonst verehrten Griechen in die Schranken traten. Wie Plato hat ihm auch Aristoteles Unrecht. Materie und Form und ein bewegendes Prinzip können nicht als die ersten Ursachen der Welt betrachtet werden, denn es giebt nicht drei Ausgangspunkte, sondern nur einen, der identisch mit dem Willen des einen unveränderlichen Gottes ist [4]). Natürlich steht der Meister auch mit dieser Aufstellung nicht allein da. Remigius von Auxerre [5]) und Rhabanus Maurus [6]) gebrauchen fast dieselben Worte. Sie aber entlehnen ihre An-

torem initiumque temporis atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum in primordio sui ostendit dicens (genes. 1, 1): In principio creavit deus caelum et terram. His enim verbis Moyses . . . in uno principio a deo creatore mundum factum refert elidens errorem quorundam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque tria initia existimavit deum scil. exemplar et materiam et ipsam increatam sine principio et deum quasi artificem non creatorem.

[1]) Die Worte bis „his verbis" stammen aus Beda, in hexaem. Migne 91 p. 13 A.

[2]) Die Worte von his verbis an sind aus Strabo, Prothem. in Gloss. Migne 113 p. 64 A. Von „Plato namque tria etc." an cfr. auch Chalcidius, comm. in Tim. n. 307 edit. Wrobel p. 335 ff. und für die doxographische Überliefernng Baeumker, Problem d. Mat. in d. griech. Phil. Münster 1890 p. 114.

[3]) sent. II, 1; de sacr. I ps. 1 cap. 1 Migne 176 p. 79 C; 187 A: Philosophi gentilium tria quaedam rerum principia sine principio posuerunt: opificem, materiam et formam, profitentes ea quae facta sunt omnia ex materia quidem in formam per opificem esse producta. Sed isti factorem solum, non creatorem deum professi sunt. cfr. Joannes Saresb. metalog. IV, 35 Migne 199 p. 938 C; Otto Frising., gest. Friderici imp. I, 5 edit. Waitz p. 13.

[4]) sent. II, 1, 2: Ex dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris qui est unum et solum et omnium principium. Aristoteles vero posuit principia scil. materiam et speciem et tertium operatorium dictum.

[5]) in hex. Migne 131 p. 53 D.

[6]) in hex. Migne 107 p. 443 A. cfr. Petrus Comestor. histor. schol. lib. gen. cap. 1 Migne 198 p. 1055 C: Cum vero dixit Moyses „creavit", trium errores elidit, Platonis, Aristotelis et Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scil. deum, ideas, hyle, et in principio temporis de hyle mundum factum fuisse. Aristoteles vero duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scil. materia et forma, operatus est sine principio et operatur sine fine . . . .

gabe Ambrosius [1]), dem berühmten Bischof von Mailand, und stehen so in einem charakteristischen Gegensatz zu Abaelard [2]), der den gleichen Gedanken vor allem auch durch Makrobius [3]) zu stützen sucht.

Die Welt nimmt aber nicht am göttlichen Wesen teil, sie müßte ja sonst, wie der Meister im wörtlichen Anschluß an Haimo und Cassiodor und im Einklang mit Augustin erklärt, mit ihm gleich ewig sein. Doch das ist sie nicht [4]), wenn auch Aristoteles meint, sie sei immer gewesen und werde auch immer sein [5]). Es giebt also nur ein Prinzip, das immer war, das auch alles ins Sein rief und Schöpfer und Werkmeister zugleich ist. Wie sollten denn die Dinge in ihrer Endlichkeit und Beschränktheit sich selber schaffen können? Sie müßten Gott sein, wenn sie es zu stande bringen sollten. Schaffen, d. h. aus nichts hervorbringen, ist ja, so versichert uns Petrus mit Abaelard und Cassiodor, eine so spezifisch göttliche Thätigkeit, daß sie kein Anderer ausüben kann [6]).

Das erste nun, was Gott schuf, ist die Urmaterie. Sie war eine flutende Masse, ein Chaos, in dem die Elemente vermischt und vermengt sich um die Erde legten, ein namen-

[1]) in hexaem. I, 1 Migne 14 p. 123: . . . ut . . . alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem et tertium cum iis, quod operatorium dicitur.

[2]) introd. ad theolog. II, 17 Migne 178 p. 1080 ff.

[3]) in somn. Scip. II, 4 edit. Eyssenhardt p. 471 ff.

[4]) in ps. 148, 5 Migne 191 p. 1285 C: „Quia ipse dixit et facta sunt" hoc dicit contra illos, qui dicunt mundum deo coaeternum. cfr. Haimo, zur selben Stelle Migne 116 p. 698 C; cfr. Cassiodor. in ps. 148, 5; 101, 29 Migne 70 p. 1044 A; 716 C; cfr. August. de civit. dei XI, 4, 2; XII, 10, 1 Migne 41 p. 319, 357: Si mundum aeternum sine ullo initio et ideo nec a deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate.

[5]) sent. II, 1, 2: Aristoteles vero posuit . . . . mundum quoque semper esse et fuisse.

[6]) sent. II, 1, 1: Creator enim est, qui de nihilo aliquid facit. Et creare proprie est de nihilo aliquid facere. . . . . hoc nomen (scil. creator) soli deo proprie congruit . . . . Ipse est ergo creator et opifex et factor. cfr. in ps. 148, 5 Migne 191 p. 1285 C; cfr. Abael., in hexaem. Migne 178 p. 733 D und 734 B; cfr. Cassiodor. in ps. 148, 5 Migne 70 p. 1044 B: Facere enim possumus etiam nos, qui creare non possumus. Sed . . . . addidit (scil. creare) quod erat divinitatis proprium, quatenus sic facta intelligeres, ut creata esse sentires.

loses Etwas, das jeglicher Form der jetzigen Welt entbehrte. Aber sie sollte die Grundlage bilden für eine weitere Ausgestaltung [1]).

Wieviel Zeit indes diese erforderte, war eine gewaltige Streitfrage. Augustin [2]) lehrte eine simultane Schöpfung, d. h. er meinte, dem Urstoffe seien vom Anfang an wenigstens der Potenz nach alle Formen eingeschaffen gewesen, die wir heute sehen können. Gegen ihn erhob sich eine andere Richtung, welche eine successive Weiterbildung annahm. Ihr war es ausgemacht, daß Gott nacheinander, in Zwischenräumen, der ersten Materie die Formen einsenkte. Diese Meinung eignete sich auch der Lombarde an. Im Laufe von sechs Tagen hat ihm demnach die wirre Masse des Anfangs Gliederung und Schmuck erhalten [3]). Es ist auffallend, warum er sich hier wider seine sonstige Gewohnheit gegen Augustin entscheidet. Vermutlich ist es die große Mehrzahl der Theologen, die ihn zu diesem Schritte bewegt und nicht zum geringsten Teile der Umstand, daß auch seine vielbenutzten Quellen: Hugo von St. Viktor [4]), Abaelard [5]), Pullus [6]) und Johannes Damascenus [7]) sich gegen den Bischof von Hippo aussprechen. Im Anschluß an den erwähnten Viktoriner erzählt er nun gerade wie Beda und Ambrosius, Gott habe aus dem Urstoffe nach einer begründeten Ansicht zuerst einen Lichtkörper gebildet. Dieser habe sich dann zur Scheidung von Tag und Nacht auf der nämlichen

---

[1]) Siehe oben p. 54 ff.

[2]) de genes. ad. litt. I, 15, 29 Migne 34 p. 257: Non quia informis materia formatis rebus tempore prius est, cum sit utrumque simul concreatum . . . . formatam quippe creavit materiam.

[3]) sent. II, 12, 2: Postmodum vero per intervalla sex dierum ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Gregorius [moral. XXXII, 12, 16 Migne 76 p. 644 C ff.] Hieronymus [dem Sinne nach in epist. ad Tit. cap. 1 Migne 26 p. 559 A ff.] et Beda [in hexaem. I Migne 91 p. 14 D ff.] aliique plures commendant ac praeferunt. Quae etiam scripturae geneseos . . . . magis congruere videtur. cfr. sent. II, 15, 5.

[4]) sent. III, 1 Migne 176 p. 90 A.

[5]) in hexaem. Migne 178 p. 733 D. ff.

[6]) sent. II, 1 Migne 186 p. 717 D.

[7]) de fide orthod. II, 5 Migne 94 p. 879 A ff.

Bahn bewegt, auf der heute die Sonne wandelt [1]). Über das spätere Geschick dieses Körpers wagt Petrus gleich Gandulf [2]) nichts zu bestimmen. Es kann sein, meint er, daß er noch jetzt existiert und nur wegen seiner eigentümlichen Stellung zur Sonne für unseren Blick verschwindet, es kann aber auch sein, daß aus ihm die Sonne gemacht wurde [3]). Am dritten Tage schied dann der Schöpfer die Dunstmassen, welche die Erde umhüllten, in zwei Regionen, in eine obere und eine untere, und setzte zwischen beide das Firmament.

Hier drängte sich die Frage auf, wie dieser Vorgang zu fassen sei. Nach Beda ist das Firmament ein aus Wasser gebildeter Krystall von gewaltiger Festigkeit und durchsichtiger Klarheit, das den oberen, zu Eis erstarrten Nebeln sicheren Halt gewährt [4]). Eine andere Auslegung sieht dagegen in ihm einen feurigen Körper, aus dem die Sterne werden, und läßt die Dünste in der oberen Region vermöge ihrer Leichtigkeit ähnlich wie die Wolken schweben, die von der Luft getragen werden [5]).

[1]) sent. II, 13, 2: Si vero corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur velut lucida nubes, quod . . . . factum est, ut lux esset et vim lucendi haberet, cum qua dies prima exorta est . . . . 3: Ibi ergo primam lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens . . . . vesperam faceret. cfr. Hugo Viet. sent. III, 1; de sacr. I ps. 1 cap. 9 Migne 176 p. 89 A; 194 B; Beda Vener. in hexaem. Migne 91 p. 17 A; Ambrosius, in hexaem. I, 9, 33 Migne 14 p. 141 D ff.

[2]) sent. II, 56 cod. Erford. opp. Bonav. edit. Ad Clar. Aq. Bd. II p. 308 Anm. 1.

[3]) sent. II, 13, 6: Si autem quaeritur, quid de luce illa factum sit, cum modo non appareat, potest dici aut de ea corpus soli formatum, aut in ea parte caeli non esse in qua sol est; non quod ipsa sit sol, sed sic ei unita ut discerni non valeat.

[4]) in hexaem. I Migne 91, 18 C: Crystallinus enim lapis (Eccles. 43, 22) cui magna est firmitas et perspicuitas factus est. Si quam vero movet quomodo aquae naturae fluidae et ima labiles super caelum possunt consistere, de deo scriptum esse meminerit. Qui ligat aquas in nubibus suis . . . . potest (scil. deus) super caeli sphaeram non vesperali tenuitate sed glaciali soliditate aquas suspendere, ne labantur.

[5]) Diese Ansicht erwähnt Augustin de gen. ad litt. II, 3, 6 Migne 34 p. 265; cfr. II, 1, 1 p. 263. de genes. ad litt. II, 5, 9 Migne 34 p. 266 nennt er auch die Ansicht, die später Beda aufgriff. cfr. Hugo Viet. sent. III. 1 Migne 176 p. 89 B.

Schon Augustinus [1]) wagte es nicht, die eine der beiden Meinungen gänzlich zu verurteilen, und was er that, galt auch der Hauptsache nach im 12. Jahrhundert noch. Hugo von St. Viktor [2]) z. B., Abaelard [3]), Gandulf [4]) lassen die Frage in gleicher Weise offen; um so mehr aber erst unser Sentenziarier. Er erwähnt beide Ansichten [5]), hilft sich aber über ein endgültiges Urteil mit den Worten hinweg, es sei belanglos, wie sich das verhalte, denn das wolle niemand bestreiten, daß Nebelmassen über dem Firmamente lagerten [6]). Es ist eine sonderbare Erscheinung, daß der Magister in diesen Problemen weniger als sonst die Zweifel zu lösen versucht. Schon zweimal mußten wir darauf aufmerksam machen, und nun treffen wir wieder den gleichen Fall. Er wirft nämlich die Frage auf, ob das Firmament gemeinsam mit den Gestirnen sich bewege, oder ob diese allein in Bewegung wären, während jenes stille stehe. Während Robertus Pullus mit aller Entschiedenheit für das letztere eintritt [7]), ist er, wie Gandulf [8]), zufrieden, beide Ansichten überhaupt erwähnt zu haben [9]). Der Grund für diese

[1]) de genes. ad litt. II, 5, 9: Quoquo modo autem et quaelibet aquae ibi sint, esse ibi minime dubitamus. Maior est quippe scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.

[2]) sent. III, 1 Migne 176 p. 89 B: Beda dicit quod firmamentum sit de aquis consolidatis quasi crystallinus lapis; quod satis *verisimile* est, cum et color eius indicet hoc. Quidam tamen expositores videntur velle, quod igneae naturae sit. . . . . Quales sunt aquae illae (superiores scil.) nobis non est certum. Sed ut dicunt expositores, vel glacialiter solidatae sunt, aut vaporaliter suspensae ad similitudinem vaporis, id est fumi, quod verisimile est.

[3]) in hexaem. Migne 178 p. 742 AB ff.; 743 B.

[4]) Gandulf sent. II, 56; 57 opp. Bonav. ed Clar. Aqu. Bd. II p. 308 n. 1.

[5]) Die erstere wörtlich nach Beda sent. II, 14, 1; die letztere sent. II, 14, 2 im Anschluß an Augustin (siehe Anm. 1). Sie ist jedoch zu umfangreich, als daß sie citiert werden könnte.

[6]) sent. II, 14, 2: Sed quoquo modo ibi sunt, ibi esse non dubitamus. cfr. n. 1.

[7]) sent. II, 2 Migne 186 p. 719 B. Stat ergo firmamentum, non tamen stantibus stellis, ut sit habitatio idonea sanctis. Quod fieri posse non negat ratio.

[8]) sent. II, 57; cod. Erford. opp. Bonaventurae edit. ad Clar. Aqu. Bd. II p. 333 Anm. 1.

[9]) sent. II, 14, 3. Quaeritur etiam, si stet an moveatur caelum. Si movetur inquiunt, quomodo est firmamentum? Si stat, quomodo in eo fixa

Zurückhaltung im Urteil ist wohl wieder darin zu suchen, daß der Bischof von Hippo [1]) mit seinem Beispiele voranging.

Die übrigen kosmologischen Entwicklungen des Meisters sind für unsere Zwecke fast völlig belanglos. Sie wiederholen der Hauptsache nach nur, was Moses in seinem Berichte hinterlassen hat. Erwähnenswert ist allenfalls die Bemerkung, die gesamte organische Welt, angefangen von der Pflanze bis hinauf zum animal, habe ihren Ursprung aus dem Wasser genommen und finde im Wasser ihre Nahrungsquelle [2]). Petrus steht nämlich damit in seiner Zeit fast einzig da. Nur noch Hugo von Rouen [3]) fügt Ähnliches seiner Genesis-Erklärung ein. Augenscheinlich ist es wiederum Augustin [4]), der diesen Thalesischen [5]) Gedanken übermittelt, da die Worte unseres Magisters genau mit ihm übereinstimmen. Fügen wir dazu noch die wenig inhaltsschwere, aus Isidor von Sevilla [6]) genommene Äußerung, nach den einen empfange der Mond sein Licht von der Sonne, nach anderen aber sei er ein selbständiger Körper [7]), so sind die hier in Frage stehenden Erörterungen des Lombarden erschöpfend wiedergegeben. Denn die weitere Angabe, daß in der vernunftlosen Schöpfung die Vierzahl herrsche [8]), ist völlig gleichgiltig. Es kann im besten Falle daran nur das merkwürdig sein, daß der Sentenziarier

---

sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest non propter stationem, sed propter firmitatem vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri vel circumire sidera.

[1]) de genes. ad litt. II, 10, 23 Migne 34 p. 271.

[2]) sent. II, 12, 3. Haec ergo (scil. materia prima) ideo dicta est aqua, quia omnia quae in terra nascuntur sive animalia sive arbores vel herbae et similia ab humore incipiunt formari atque nutriri.

[3]) in hexaem. n. 18 Migne 192 p. 1254 D: Et bene per aquam designat corporalem materiam informem atque formabilem quia ex humida natura videmus coalescere, augmentari, congrescere, formari omnia in terra.

[4]) de genes. ad litt. I, 5, 1 Migne 34 p. 250; cfr. Chalcidius, comm. in Tim. n. 280 edit. Wrobel p. 311.

[5]) Arist. metaphys. I, 3 p. 983 b, 20 ff.

[6]) etymolog. III, 53 Migne 82 p. 176 A.

[7]) in ps. 10, 3 Migne 191 p. 148 C, D.

[8]) in ps. 150, 5 Migne 191 p. 1295 A.

auch den Neu-Pythagoreismus kennt, wie ihn Apulejus [1]) und Makrobius [2]) verwerten.

Petrus reproduziert also beinahe nur Augustinische Ansichten, nur daß er sich noch enger an die Bibel anschließt. Seine streng dogmatische Tendenz sieht von den spekulativen Fragen, welche seine Zeitgenossen vielfach in Atem hielten, fast gänzlich ab. Er kümmert sich nicht um die Schule von Chartres, in der gleichzeitig mit ihm Bernhard Sylvester aus platonischen und neupythagoreischen Elementen eine einflußreiche Naturphilosophie bildete, er kümmert sich auch nicht um die atomistischen Versuche, wie sie Wilhelm von Conches [3]) nicht ohne Rücksicht auf Chalcidius, Ambrosius und Augustinus, aber auch auf Constantinus Africanus und dessen Bearbeitung Galens anstellte, und ebenso wenig macht er wie Thierry von Chartres einen Anlauf, die Ansicht der damaligen Genesisexegese mit der des damaligen Platonismus zu vereinigen. Und doch hätte diese Arbeit seinen Bestrebungen nicht allzu ferne gelegen. Übergeht er aber schon diese, so kann es nicht überraschen, daß der bekannte Streit über das Wesen der Tierseele für ihn überhaupt nicht existiert. Ob Adelard von Bath auf Grund des Empfindungsvermögens in ihr ein immaterielles Princip sieht [4]), oder ob sein eigener Lehrer Abaelard [5]) in ihr nur ein feines, stoffliches Element erkennt, läßt ihn durchaus unberührt [6]). Er verliert auch kein Wort über die Meinung, welche z. B. derselbe Lehrer [7]) und mit ihm Wilhelm

---

[1]) de dogm. Platonis I, 7 edit. Goldbacher p. 68, 21 ff.

[2]) in somn. Scip. I, 6 edit. Eyssenhardt, Leipzig 1868 p. 490.

[3]) Siehe oben p. 56 ff.

[4]) Quaestiones naturales cap. 13, Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek: Sed enim nostrae quidem aetatis hominibus ambiguum est ut vulgus de negatione [der Immaterialität] non dubitat, ita philosophis affirmatio certa est. Im Folgenden führt er dann seine angegebene Anschauung durch.

[5]) in hexaem. Migne 178 p. 749 A ff; 756 C spricht er der Pflanzenseele die Immaterialität ab; p. 759 D heißt es dann von der Tierseele: Sed postmodum haec dominus consumando fecit quasi perfecit vitalem spiritum eis dando de aqua, ut nonnullis videtur, sive de ceteris elementis non ita corpulentis aut gravibus, sed magis levibus atque mobilibus.

[6]) Denn der oben p. 81 angeführten Bemerkung kann keine Bedeutung beigemessen werden. Sie geht, genau betrachtet, auf unsere Frage gar nicht ein.

[7]) introd. ad theol. I, 16 Migne 178 p. 1009 C ff.

von Conches [1]) über das Wesen der Natur und deren Kräfte hegten; ihm genügt es, das Dogma der Weltschöpfung zur Kenntnis gebracht und in allgemeinen Umrissen entwickelt zu haben. Was außerhalb der Kirchenlehre ist, liegt abseits von seinem Wege, und er widmet ihm fast keinen Blick. Daher ist auch hier seine Bedeutung eine äußerst geringe, da er in keiner Hinsicht mit Kraft und Geschick in den Kampf der Schulansichten eingriff.

Stellung des Menschen im Universum.

Die Welt, sagt Hugo von St. Viktor [2]), ist um des Menschen willen gemacht, damit er sie beherrsche und besitze. Er ist das Endziel aller Dinge, die ihm huldigend ihre Dienste schenken müssen. Aber er ist nicht der absolute Herr der Schöpfung, denn er selber schuldet Gott Gehorsam und Unterwürfigkeit, freilich nicht, um dessen Macht und Ehre zu steigern, sondern nur, um selber wieder von der ewigen Güte den höchsten Lohn zu erhalten. Die Gedanken, die hier der Viktoriner bietet, hat sich unser Meister aufs genaueste angeeignet. Mit den Worten dieses großen Scholastikers weist auch er auf die zentrale Stellung des Menschen und auf dessen Würde hin. Der Mensch ist ihm in die Mitte zwischen Gott und die Welt gestellt. Als Herr der Kreaturen kann er deren Dienste verlangen, muß aber in gleicher Weise dem Allmächtigen dienen. Doch dieser Dienst soll ihm zum eigenen Vorteil sein. Denn er, der keiner fremden Hilfe bedarf, fordert seinen Gehorsam nur, damit der Mensch sich selber die Glückseligkeit verschaffe, damit er alle Güter, die der Welt und die des Himmels, in sich aufnehmen könne [3]). Gott ist demnach sein höchstes Ziel. Gleich Abae-

[1]) elem. phil. I Migne 90 p. 1130 C ff.; Abälard wie Wilhelm nehmen auf die platonische Weltseele bezug. cfr. Baumgartner, Alanus, Beiträge II, 4 p. 80 ff.

[2]) de sacr. I ps. II cap. 1 Migne 177 p. 205 B ff.

[3]) sent. II, 1, 7: Factus ergo . . . . homo propter deum dicitur esse, non quia creator deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio . . . . sed ut serviret ei ac frueretur . . . . in hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur. 8: Et sicut factus est homo propter deum i. e. ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scil. ut ei serviret. Positus est ergo

lard[1]), Beda dem Ehrwürdigen[2]), Kassiodor[3]) und Augustinus[4]) sieht der Lombarde dies schon in der Gestalt des Menschen angedeutet[5]). Wie die Seele aus der Sinnlichkeit und der irdischen Sorge sich zum Ewigen aufschwingt, so richtet auch der Leib sich auf, um anzuzeigen, daß seine Seele nicht auf der Erde, sondern über den Sternen ihr Ziel habe. Noch mehr kommt die Stellung des Menschen Gott gegenüber zum Ausdruck in seinem Intellekte, durch den er das Ebenbild des Höchsten ist, dazu bestimmt, ihn einst in unvergänglicher, überreicher Herrlichkeit zu schauen[6]). Mystik und Offenbarung müssen also ihre Beiträge liefern, um seine Hoheit hervorzuheben. Der eigentümliche Zug, der durch die ganze Viktorinerschule geht,

---

homo in medio ut et ei serviretur et ipse serviret; ut acciperet utrumque et refluerет totum ad bonum hominis et quod accepit obsequium et quod impendit . . . .

[1]) in hexaem. Migne 178 p. 775 B: Vocatur enim *ἄνθρωπος* ab eo quod suprema spectari et ad caelestia contuenda debeat mentis oculos attollere.

[2]) in hexaem. I Migne 91 p. 29 C D: Quamquam et ipse in corpore habeat quandam proprietatem quae hoc indicet, quod erecta statura est factus, ut hoc ipso admoneretur, non sibi terrena esse sectanda, velut pecoribus, quorum voluptas omnis ex terra est; unde in altum cuncta prona atque prostrata sunt, iuxta quod quidam poëtarum pulcherrime ac verissime dicit:

Pronaque cum spectent animalia caetera terram,
Os homini sublime dedit, caelumque videre
Iussit et erectos ad sidera tollere vultus. (Ovid. Metam. I, 84—86.)

[3]) de anima, cap. 9 Migne 70 p. 1295 A; cfr. Rhabanus Maurus, de univ. II, 1 Migne 110 p. 139 A.

[4]) de gen. contra Manich. I, 17, 27 Migne 34 p. 187: Omnium enim animalium corpora . . . . inclinata sunt ad terram et non sunt erecta sicut hominis corpus. Quo significatur etiam animum nostrum in superna sua, i. e. in aeterna spiritualia erectum esse debere. cfr. de gen. ad litt. VI, 12, 22 Migne 34 p. 318.

[5]) sent. II, 16, 5: Ecce ostensum est, secundum quid sit homo similis dei . . . . Sed in corpore quandam proprietatem habet quae haec indicat, quia est erecta statura secundum quam corpus animae rationali congruit, quia in caelum erectum est.

[6]) sent. II, 39, 1: Haec est imago, in qua homines sunt creati, qua caeteris animalibus praesunt: quae creatura in rebus creatis excellentissima . . . . a deformi forma in formosam mutatur formam . . . . Haec autem imago ratio est vel intellectus. cfr. August. de trinit. XV, 8, 14 Migne 42 p. 1062; cfr. in ps. 4, 7 Migne 191 p. 88 A; Hugo Vict. sent. III, 2; de sacr. I ps. 6 cap. 2 Migne 176 p. 91 B; 264 C; cfr. Beda Ven. in hexaem. I Migne 91 p. 31 A; August. de gen. ad litt. I, 17, 28; Migne 34 p. 186.

im Gefühle sich in alles zu versenken und dabei doch den festen dogmatischen Boden nicht zu verlieren, kommt auch beim Lombarden zur vollen Geltung. Wie jene, so übergeht indes auch er die Betrachtungen nicht, welche auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis bleiben.

Unter den drei Hauptgruppen der Schöpfung bildet der Mensch die mittlere. Weniger als der reine Geist, steht er doch über allen vernunftlosen Wesen [1]), nicht als ob dabei eine starke Scheidewand zwischen ihn und diese Glieder gestellt wäre, im Gegenteile, er soll das Bindeglied zwischen ihnen sein und mit jedem einen Teil gemeinsam haben. Daher spiegelt sich in ihm der ganze Kosmos wieder. Er teilt mit jedem Wesen eine gewisse Bestimmtheit, so daß alle an ihm und er selber an allen Teil hat. Er ist die Kreatur schlechthin [2]). Denn er begreift wie ein Engel, er fühlt wie ein Tier, er ist räumlich wie jeder Körper und bewegt sich auch räumlich wie alles Sichtbare [3]). Was also die Glosse [4]), was Wilhelm von Hirsau [5]) und andere nach dem Vorgange Gregors des Großen [6]) aufgestellt haben, giebt auch unser Magister wieder zum Besten. Ob er allerdings zunächst auf ihnen fußt, läßt sich nicht feststellen. Vermutlich entlehnt er seine Angabe dem Bischof von Hippo [7]),

---

[1]) sent. II, 1, 11: Primo de rationali et spirituali i. e. de angelis agendum videtur, ut a contuitu creatoris ad cognitionem creaturae dignioris ratio nostra intendat, deinde ad considerationem corporeae tam illius quae est rationalis quam illius quae non est rationalis descendat. cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 4 cap. 26 Migne 176 p. 246 C; cfr. Joan. Dam. de fide orth. II, 12. Migne 94 p. 926 C.

[2]) sent. I, 3, 1; in epist. ad Rom. Migne 191 p. 1327 B: Per „creaturam mundi" intelligitur homo propter excellentiam, qua excellit inter alias creaturas.

[3]) in epist. ad Rom. I, 20 Migne 191 p. 1327 C: Est enim (scil. homo) localiter in loco ut quodlibet corpus, sentit cum animalibus, intelligit cum angelis; cfr. cap. 8 p. 1444 A B, wo auch das Moment der räumlichen Bewegung angeführt ist.

[4]) gloss. ord. in epist. ad Rom. I, 20.

[5]) praefat. in Astronom. Migne 150 p. 1641 B C. — Über diese Schrift des Wilhelm von Hirsau vgl. R. Stölzle, Katholik N. F. 60. Mainz 1888 p. 401—417.

[6]) in evang. homil. 29 Migne 76 p. 1214 A B.

[7]) de div. quaest. 83 qu. 67 n. 5 Migne 40 p. 67: Omnis creatura in homine numeratur, non quod in eo sint omnes angeli . . . . aut caelum et

dem sie auch die anderen entnehmen. Es bringt übrigens der Sentenziarier mit diesen Darlegungen die gleichen Gedanken, wie etwa Honorius von Autun [1]), Wilhelm von St. Thierry [2]), Isidor von Sevilla [3]), welche im platonischen Geiste den Menschen den „Mikrokosmos" heißen. Es fehlt bei ihm zwar der Name, aber er hat die nämlichen Erwägungen, die jene leiteten.

Diese Stellung des Menschen im Universum veranlaßt nun Petrus, auf die neu-pythagoreische Zahlenspekulation zurückzugreifen. Darnach findet auf den Menschen die Siebenzahl ihre Anwendung. Als die Summe von drei und vier ist sie besonders geeignet, sein ganzes Wesen darzuthun. Im Ternar, in der Dreizahl, sind die drei Grundkräfte der Seele, nämlich die rationabilitas, irascibilitas und concupiscentia, symbolisch gegeben, im Quaternar aber, in der Vierzahl, die vier Grundstoffe mit den entsprechenden Eigenschaften: warm und kalt, trocken und feucht, welche in seinem Körper ebenso wie in der übrigen materiellen Welt vorkommen [4]). Auch mit dieser Reproduktion einer früheren Anschauung steht Petrus vollständig auf dem Boden seiner Zeit [5]). Für unseren Meister war es dabei wie

---

terra et omnia quae in eis sunt, sed quia omnis creatura partim spiritualis est partim animalis partim corporalis . . . . omnis creatura in homine est, quia et intelligit spiritu et sentit anima et localiter corpore movetur. . . .

[1]) de imag. mundi I, 82 Migne 172 p. 140 CD.

[2]) de natura corp. et animae I Migne 180 p. 698 C.

[3]) sent. I, 8, 1 Migne 83; cfr. Macrobius, saturn. II, 12 edit. Eyssenhardt p. 614; Papias, vocab. ad verb. microcosmus, Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, fol. 103 Vened. 1496; [pseudo-] Hugo Vict. de medicina animae I Migne 176 p. 1183 C.

[4]) in ps. 150, 5 Migne 191 p. 1295 A: Septenarius vero, qui constat ex tribus et quatuor (scil. refertur) ad duplicem hominis naturam qui constat ex anima et corpore. Ad animam pertinet ternarius propter triplicem vim animae; quaternarius pertinet ad corpus propter quatuor elementa. cfr. in ps. 6 Migne 191 p. 103 C: Ad corpus autem pertinet quaternarius, quia constat ex quatuor elementis et quatuor qualitatibus afficitur scilicet sicca, humida, calida, frigida et quatuor temporibus administratur, vere, aestate, autumno, hieme; ad animam vero pertinet ternarius propter triplicem vim animae quae est rationalis, irascibilis, concupiscibilis.

[5]) cfr. Hugo Vict. eruditio didasc. cap. 5 Migne 176 p. 754 AD, wobei er allerdings bedeutend tiefer in die Zahlenmystik eindringt und sie auch ausführlicher behandelt. cfr. Honorius Augustod. de imag. mundi I, 82 Migne 172 p. 140 CD: Sicut enim hic mundus septem tonis et nostra musica

sonst Augustinus [1]), der seinen Einfluß geltend machte. Inhaltlich allerdings sind diese Erinnerungen höchst bedeutungslos. Doch hierüber dürfen wir den Grundgedanken des Ganzen nicht übersehen, den auch wir noch anerkennen: der Mensch ist die Krone der Schöpfung, die Welt im Kleinen, für ihn ist zunächst alles gemacht.

III. Psychologie.

Die psychologischen Bestrebungen, die unser modernes Denken kennzeichnen, liegen der Scholastik des zwölften Jahrhunderts völlig ferne. Kein Meister von damals verfährt nach dem Grundsatze, nur Thatsachen anzuerkennen. Zwar versuchten einige Männer, z. B. Hugo von St. Viktor, Wilhelm von Conches, Isaak von Stella, ihr Forschen auch empirischen Problemen zuzuwenden, sie kamen indes nur wenig über die Resultate hinaus, welche bereits Augustin kannte. Das Selbständige aber, das sie dadurch boten, daß sie auch auf die körperliche Konstitution des Menschen Rücksicht nahmen, war nur insofern wertvoll, als es einen Anlauf zu neuer Betrachtungsweise bedeutete. Die Mehrzahl der Lehrer verweilte fast ausschließlich bei metaphysischer Denkarbeit. Die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, nach ihrem Wesen und Ursprung nahmen sie nach dem Geständnis des genannten Viktoriners [2]) gänzlich in Anspruch. Dabei ruhten sie der Hauptsache nach auf Augustin, Kassiodor und auch auf Kassian, der vor allem bei Alkuin und

septem vocibus distinguitur, sic compago nostri corporis septem modis coniungitur, dum corpus quatuor elementis, anima tribus viribus copulatur, quae Musica arte naturaliter reconciliatur. cfr. Wilhelm von St. Thierry, bei Werner, Entwickl. der mittelalt. Psychologie, Sitzungsber. der k. k. Akademie der Wiss. philos. Abteilung, Wien 1876 Band 25 p. 90 ff; cfr. Rhabanus Maurus, de universo VI, 1 Migne 110 p. 142 B; Macrobius, in somn. Scip. I, 6 edit. Eyssenhardt p. 493.

[1]) in ps. 6 n. 2 Migne 36 p. 91; de div. quaest. 83 q. 57 n. 3 Migne 40 p. 41.

[2]) de sacram. I ps. 6 c. 3 Migne 176 p. 264 D: Quaeruntur autem quam plurima de origine animae, quando creata fuit et unde creata fuit et qualis creata fuit. cfr. August. de quant. animae I, 1 Migne 32 p. 1035.

Rhaban seinen Einfluß hatte. Zu dieser Richtung gehört auch unser Sentenziarier. Er interessiert sich für das Wesen der Seele, für ihre Eigenschaften und ihr Entstehen, aber die Erfahrung läßt er aus dem Auge. Was ihn vielleicht noch besonders charakterisiert, ist der Umstand, daß er mehr als die anderen auf dem großen Afrikaner seine Darlegungen aufbaut.

Seelenvermögen.

Johann von Salisbury [1]) berichtet uns von zwei Ansichten über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen, die zu seiner Zeit in der Gelehrtenwelt verbreitet waren. Während nämlich die einen daran festhielten, daß es nur eine einzige Kraft in der Seele gebe, mit der sie denke, fühle und vorstelle, behaupteten die anderen eine Vielheit von Potenzen. Diesen Zwiespalt scheint auch schon Hugo von St. Viktor [2]) gekannt zu haben. Doch stand er damals noch sehr im Hintergrunde, denn die Scholastiker vertraten fast ausnahmslos jene Meinung, die Augustin verfochten hatte. Rhabanus Maurus [3]), Wilhelm von St. Thierry [4]) sind unter anderen [5]) dafür die sprechendsten Beispiele. Mit ihnen hielt es auch der Lombarde. Demnach existieren ihm die Ver-

---

[1]) metalog. IV, 9 Migne 199 p. 922 A: Recolo enim fuisse philosophos, quibus placuit, sicut incorpoream simplicem et individuam esse substantiam animae, ita et unam esse potentiam, quam multipliciter pro rerum diversitate exercet. Eorum ergo opinio est, quod eadem potentia nunc sentiat, nunc memoretur, nunc imaginetur; nunc discernat investigando nunc investigata assequendo intelligat. Sed plures sunt e contrario sentientes animam quidem quantitate simplicem, sed qualitatibus compositam et sicut multis obnoxiam passionibus, sic multis potentiis utentem.

[2]) speculum ecclesiae cap. 9 Migne 177 p. 377 D: Ex hoc enim sensu haec tria (scil. mens, intellectus, amor) unum dicuntur, quia secundum Augustinum substantialiter existunt in anima, non tamquam in subiecto, ut color in corpore. Die Einschaltung „secundum Augustinum“ wäre in einem anderen Sinne schwer zu erklären. Man könnte annehmen, Hugo habe damit seine Angaben noch durch die Autorität erhärten wollen, doch wäre bei ihm ein Autoritätsbeweis in dieser Fassung eine Seltenheit.

[3]) de univ. mundi VI, 1 Migne 110 p. 141 AB ff.

[4]) de natura corp. et an. Migne 180 p. 720 B ff.

[5]) cfr. Papias, Erkl. zum Worte mens, Inkunabel-Druck der Münch. Staatsbibl. fol. 101; Claud. Mam. de statu animae III, 16, 3—5 edit. Engelbrecht p. 186.

mögen nicht *accidentaliter* sondern *substantialiter* in der Seele, d. h. sie fallen mit ihr real in eins zusammen und bilden nur den Ausdruck für verschiedene Thätigkeitsweisen derselben. Würden sie accidentell in ihr bestehen, so könnten sie fehlen oder vorhanden sein, ohne daß ihr Träger darüber wesentlich geändert würde. Doch das sei hier unmöglich, denn eine Psyche ohne Wille und Verstand könne es niemals geben [1]).

Von diesem Standpunkte aus müssen nun auch die Einteilungsversuche beurteilt werden, welche Petrus hinsichtlich dieser Vermögen macht. Er redet zunächst von drei Grundkräften der Seele, von einer rationabilitas, irascibilitas und concupiscentia [2]), läßt sich aber auf eine Besprechung derselben nicht ein. Offenbar geht er damit ähnlich wie Isaak von Stella [3]) auf die bekannte platonische Trichotomie zurück, wie er sie bei Chalcidius [4]) und Apulejus [5]) treffen konnte. Er giebt uns ferner mit Augustin an zerstreuten Stellen eine Reihe von Potenzen an, die im Grunde auch in der späteren Schrift de spiritu et anima [6]) zu finden sind. So spricht er von einem sensus, der sich in der Wahrnehmung bethätigt, von einem sinnlichen Begehrungsvermögen [7]), von einer imaginatio, die er der Einbildungskraft gleichsetzt, endlich auch von einer memoria, der es eigentümlich ist, einmal empfangene Eindrücke zu behalten und

---

[1]) sent. I, 3, 12: Illa tria (scil. memoria etc.) naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis . . . . (14:) ideo scil. quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt non sicut accidentia in subiectis quae possunt adesse vel abesse. Unde Augustinus [de trinit. IX, 4, 4; Migne 42 p. 963]: Admonemur, si utcunque videre possumus haec in animo existere substantialiter, non tamquam in subiecto ut color in corpore; quia etsi relative dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in substantia sua.

[2]) Siehe oben p. 86.

[3]) Werner, Entwicklung der mittelalterl. Psychol. etc. Bd. 25 p. 94.

[4]) comm. in Tim. n. 229—33 edit. Wrobel p. 266.

[5]) de dogm. Plat. I, 13, 8 edit. Goldbacher p. 74 ff.; p. 79.

[6]) cap. 4 Migne 40 p. 782: Wenn die Schrift von Späteren, z. B. von Alanus, Augustin fälschlicherweise zugeschrieben wurde, so kann uns das nicht überraschen, da sie vielfach nur Auszüge aus diesem Kirchenvater bietet.

[7]) sent. II, 24, 6, cfr. August. de trinit. XII, 12, 17 Migne 42 p. 1007; sent. I, 3, 5, cfr. August. de civit. dei VIII, 6 Migne 41 p. 231; Isidor Hisp. de diff. II, 26, 29 Migne 83 p. 83.

in der Erinnerung dem Bewußtsein zurückzugeben [1]). Die vorzüglichste Kraft des Menschen aber, die ihn von allen anderen irdischen Wesen unterscheidet, ist seine Vernunft. Ihr kommt die dreifache Fähigkeit zu, sich als praktisches Wissen, als Weisheit und als Gewissen geltend zu machen. Als ersteres verwirft sie sich auf die moralisch richtige Verwaltung der zeitlichen Dinge [2]), als zweite dagegen versenkt sie sich in einem weiteren Sinne zunächst in die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge [3]), in einem engeren und besseren Sinne aber ausschließlich in die ewigen Wahrheiten. Sie schaut als solche Gott in seiner Unwandelbarkeit, sie fühlt seine Nähe, sie spricht mit ihm und fragt ihn und glüht in heißer Liebe zu ihm [4]).

Es fragt sich indes, wie wir dieses Ziel, nach dem sich einst Augustin [5]) und auch die Neupythagoreer und Neuplatoniker in gleicher Weise sehnten: es fragt sich, wie wir dieses erreichen sollen. Man möchte meinen, der Lombarde würde, entsprechend seiner Methode, auf die Erkenntnis hinweisen. Und doch ist dem nicht so. Der Einfluß des hl. Bernhard, seines Gönners, und der seiner Viktoriner drängt sich hier mit Gewalt in den Vordergrund. Je mehr jemand liebt, sagt

[1]) Siehe oben p. 17 ff.

[2]) Siehe im folgenden Anm. 4.

[3]) sent. III, 35, 1: Philosophi disputantes de sapientia definierunt eam dicentes: Sapientia est rerum divinarum humanarumque scientia. Diese bekannte Definition, die auch Alkuin, dial. ps. 7 cap. 1 Migne 101 p. 952 A; epist. 165 Migne 100 p. 431 B aufgreift, nimmt der Meister aus Aug. de trinit. XIV, 1, 3 Migne 42 p. 1037.

[4]) sent. II, 24, 6: Rationis pars superior aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit, portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. cfr. Aug. de trinit. XII, 7, 12; 12, 17; 4, 4; Isidor. Hispal. de diff. II, 38, 147 Migne 83 p. 93; ferner in ep. I ad Cor. v. 12 Migne 191 p. 1652 C: Distingue inter sapientiam et scientiam. Sapientia est in contemplatione aeternorum. Et quid est in aeternis nisi deus, cuius solius immutabilis est natura? Scientia vero est in actione temporalium. cfr. Aug. de trinit. XII, 14, 22 Migne 42, 1009; Lanfr. zur selben Stelle n. 6 Migne 150 p. 196. sent. III, 35, 1 ff werden nach den gleichen Gesichtspunkten die zwei Gaben des heiligen Geistes, Weisheit und Wissenschaft, behandelt; nur daß sie dort Tugenden heißen. Wie leicht ersichtlich, kann diese erkenntnistheoretische und die theologische Betrachtungsweise ohne Mühe vereinigt werden.

[5]) Und mit ihm die christliche Kirche überhaupt.

Petrus, desto mehr erkennt er [1]). Also die Mystik, der vertraute Wandel mit Gott, der aus Liebe zu Gott alles irdische Thun vollführt, sie zeigen uns in erster Linie den Weg zum höchsten Ende, der Intellekt mit seinem Scharfsinn nimmt erst die zweite Stelle ein. Unser Lieben und unser Verstehen müssen aber auf ihrem Wege eine Norm haben, an die sie sich halten können. Daher postuliert der Magister mit Hugo von St. Viktor für unsere Vernunft noch eine dritte Fähigkeit, die sich im Gewissen ausspricht. Durch dieses kann der Mensch zwischen Gut und Böse unterscheiden und dann in freier Wahl sich für oder gegen Gott erklären [2]).

Ohne Mühe läßt sich jene Vierzahl der Glieder auf zwei Hauptgruppen reduzieren, die als sinnliches und intellektuelles Erkennen bezeichnet werden können. Darnach zählen die Vermögen, die uns mit dem Tiere gemeinsam sind, zur ersten Gruppe, die übrigen aber, die uns von diesen wesentlich trennen, zur letzteren. Indem der Meister diese Zusammenfassung vornimmt [3]), tritt er gleich Isidor von Sevilla [4]) abermals in die Fußstapfen des großen Afrikaners [5]). Das Gleiche trifft dann auch zu, wenn er die gewöhnliche Einteilung der Seelenkräfte in memoria, intellectus und voluntas aufgreift und verwertet [6]).

---

[1]) sent. II, 9, 4: Sed qui magis diligit, plus cognoscit. cfr. Hugo Vict. sent. II, 5 Migne 176 p. 86 B; cfr. Albert Liebner, Hugo v. St. Vict. und die theol. Richt. seiner Zeit, Leipzig 1832 p. 261 ff. Da, wo dieser Autor (a. a. O. p. 125 ff.) das Wesen der Mystik schildert, ist er völlig auf falscher Fährte.

[2]) sent. II, 24, 5, 7: Illa ergo rationalis animae potentia, qua bonum et malum potest velle utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur. cfr. Hugo Vict. sent. III, 8 Migne 176 p. 101 D.

[3]) sent. II, 16, 4; II, 24, 5, 6, 8; in ps. 4, 7 Migne 191 p. 88 A.

[4]) sent. I, 13, 9 Migne 83 p. 565.

[5]) de trinit. XV, 7, 11; XIV, 16, 22 Migne 42 p. 1065, 1054; de ordine II, 19, 49 Migne 32 p. 1018.

[6]) sent. I, 3, 7, 11, cfr. Aug. de trinit. X, 12, 19 Migne 42 p. 984; sent. II, 16, 4, cfr. August. de quant. an. II, 3 Migne 32 p. 1037; in ps. 4, 7 Migne 191 p. 88 B; Hugo Vict. specul. eccles. cap. 9 Migne 177 p. 377 C.

Wesen der Seele.

Da man aus der Thätigkeitsweise eines Dinges auf sein Wesen zurückschließt, so reiht sich an die Abhandlung über die Seelenvermögen von selbst jene über deren Träger an. Als Theologe mußte sich unser Meister mit dieser Frage beschäftigen und sie wenigstens in ihren Hauptpunkten erörtern. Seine Angaben können aber ihren Sentenzencharakter nicht verleugnen. Behauptung reiht sich an Behauptung, und nirgendwo zeigt sich eine Begründung. Eine zusammenhängende Darstellung ist uns überhaupt nicht gegönnt. Der Lombarde setzt eigentlich voraus, was man besprochen wissen will. Daher kommt es, daß wir nicht einmal eine Definition der Seele treffen, sondern nur Bestimmungen, die uns an eine solche erinnern.

Mit Abaelard [1]), Robertus Pullus [2]), Rhabanus [3]) nennt Petrus zunächst die Seele ein Wesen, das sich der Vernunft erfreut, das geistig und unkörperlich ist [4]). Sie hat also kein Nebeneinander ihrer Teile. Deshalb ist sie auch ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig. Wenn daher auch eine noch so kleine Fläche des Körpers gereizt wird, so empfindet doch die ganze Seele, weil sie eben in ihrer Ganzheit erregt wird [5]). Es steht mit diesen augustinisch-plotinischen [6])

---

[1]) introd. ad theol. III, 6 Migne 178 p. 1106 D: Anima quippe spiritualis quaedam et simplex essentia est.

[2]) sent. I, 10 Migne 186 p. 690 D.

[3]) de anima Migne 119 p. 1111 A.

[4]) sent. I, 3, 12: Mens enim i. e. spiritus rationalis essentia est spiritualis et incorporea. cfr. August. de essentia divinitatis Migne 42 p. 1207: Anima hominis ideo ad imaginem dei facta esse perhibetur, quia *spiritualis* creatura est invisibilis et *incorporea* atque immortalis. cfr. August. de immortalitate animae cap. 10, 17 Migne 32 p. 1029 ff.; de quantitate animae cap. 18, 32 Migne 32 p. 1053; de genes. ad litt. VII, 12, 18, 19; X, 24, 40 Migne 34 p. 362, 426.

[5]) sent. I, 8, 5 [Simplex dicitur anima] quia mole non diffunditur per spatium loci sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet eius parte tota est. Et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit quia totam non latet.

[6]) de trinit. VI, 6, 8 Migne 42 p. 929; de quant. an. cap. 33, 70 Migne 32 p. 1075 ff.; de immort. an. I, 16,25 Migne 32 p. 1034; cfr. Plotin, enn.

Sätzen, die auch von einer Menge anderer Autoren [1]) benutzt werden, keineswegs im Widerspruch, wenn der Magister eine gewisse Lokalisation der Vermögen vornimmt. So sieht er mit dem Bischof von Hippo, mit Kassiodor und anderen die Seele im Haupte eine universale Thätigkeit entfalten, weil hier jeglicher Sinn vertreten sei [2]). Mit den gleichen Autoren weiß er dann zu erzählen, daß sie im Blute als Lebenskraft wirke [3]) und in den Nieren die Begierlichkeit fühle [4]). Die Einfachheit der Seele ist indes keine absolute. Im Verhältnis zum Körper kann ihr mit Fug und Recht diese Eigenschaft zugesprochen werden, nicht aber dann, wenn sie für sich selber betrachtet wird. Sie ist kunstfertig oder ungeschickt, sie freut sich, oder sie trauert, sie ist scharfsinnig und der Erinnerung fähig, kurz, sie unterliegt einer Unzahl von Qualitäten. Gerade deshalb aber entbehrt sie der vollkommenen Einheit und nimmt an der Vielheit

IV, 3, 3 edit. Volkmann, Bd. II p. 12: *ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἡ ὅλη μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα.* Daher spaltet sie sich in ihrer Thätigkeit nicht in Teile, *ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσὶν οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι (ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως) ἀλλὰ τὸ αὐτὸ κ' ἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι, τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι* etc. cfr. en. IV, 2, 1. Bd. II p. 6 Schluß

[1]) z. B. Claud. Mam. de stat. an. III, 16, 6; III, 2; I, 8 ed. Engelbrecht p. 186; 155, 67—68; Rhabanus, de an. cap. 5; de univ. VI, 1 Migne 110 p. 1114 BC; 141 B; Abael. introd. III, 6 Migne 178 p. 1106 BC; Rob. Pullus sent. I, 10 Migne 186 p. 690 AB; Hugo Vict. sent. I, 4 Migne 176 p. 49 D ff.

[2]) in ep. ad Col. I Migne 191 p. 263 D: Sicut enim anima totum corpus nostrum animat et vivificat sed in capite omnibus sensibus sentit — ibi enim omnis sensus apparet — sic . . . caput est Christus. cfr. Aug. de ag. christ. I, 20, 22 Migne 40 p. 301; Cassiod. de an. cap. 9 Migne 70 p. 1295 C; Rhabanus, de an. cap. 5 Migne 110 p. 1115 A; de univ. VI, 3 Migne 110 p. 144 B.

[3]) in epist. I Cor. Migne 191 p. 1552 A; sent. IV, 11, 6; Cassiod. de an. cap. 8 Migne 70 p. 1293 C; Rhabanus, de univ. VI, 1 Migne 110 p. 171 D; Hugo Vict. sent. VI, 6 Migne 176 p. 143 A. Über den Ursprung u. die Geschichte dieser Ansicht cf. Schubert, Geschichte der Seele p. 373.

[4]) in ps. 50, 11 Migne 191 p. 490 A; cf. Rhab. de univ. VI, 1 Migne 110 p. 167 C. Plotin, enn. IV, 4, 28, edit. Volkmann Bd. II. p. 76 läßt sie in der Leber (die schon bei Plato Tim. 71 D zum begehrlichen Seelenteile in Beziehung gesetzt wird) derartiges fühlen.

teil [1]). Es ist eine gewisse Ergänzung zu dieser aus Augustin [2]) genommenen Bemerkung, wenn er mit dem nämlichen Kirchenvater und im Einklang mit dem Viktoriner Hugo auch noch darauf hinweist, daß sie als geschaffener Geist der Zeit unterworfen ist [3]). Trotz dieser Zusammensetzung hat sie doch keine räumliche Bewegung, da ihr die Grundvoraussetzung dafür, die Ausdehnung, fehlt. Aber sie ist *definitive* im Raum, d. h. an einen gewissen Ort gebunden, denn sie kann an zwei verschiedenen Plätzen nicht zugleich gegenwärtig sein [4]).

Nach der relativen Einfachheit der Seele bemißt sich auch ihre Unsterblichkeit. Mit Augustin und Isidor ist sie ihm unsterblich, weil sie keine Teile hat und deshalb auch nicht in Teile zerfallen kann [5]). Indes erfreut sie sich nicht einer Unsterblichkeit, wie sie Gott zukommt. Sie untersteht ja dem Gesetze des Todes, insofern es in ihr Veränderungen giebt, die ein Untergehen begründen. Es eignet ihr also bloß die Unver-

---

[1]) sent. I, 8, 5: Creatura spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis est multiplex et non simplex, quae ideo simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci . . . Sed tamen nec ipsa tota anima vera simplicitas est. Cum enim aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia positque haec et alia huiusmodi innumerabilia in animae inveniri natura et alia sine aliis et alia magis, alia minus, manifestum est animae non simplicem, sed multiplicem esse naturam.

[2]) de trinit. VI, 6, 8 Migne 42 p. 929; cfr. Claud. Mam. de stat. an. II, 2 edit. Engelbrecht p. 102; cfr. Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. II. p. 143.

[3]) sent. I, 37, 7: Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis vero per tempus et locum. cfr. Aug. de gen. ad litt. VIII, 20, 39 Migne 34 p. 388; Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 16 Migne 176 p. 222 B ff.; Claud. Mam. de stat. an. I, 18 ff. p. 65; Isid. Hisp. sent. I, 12, 4 Migne 83 p. 563.

[4]) siehe oben p. 72.

[5]) sent. II, 16, 4: Factus est homo . . . ad similitudinem dei . . . similitudo in essentia, quia et immortalis et indivisibilis est. Unde Augustinus (de quant. an. I, 2, 3 Migne 32 p. 107): Anima facta est similiter deo, quia immortalem et indissolubilem facit eam deus. cfr. Hugo Vict. sent. III, 2; de sacr. I ps. 6 cap. 2 Migne 176 p. 92 A; 264 D; Isid. Hisp. etym. VII, 1, 20 Migne 82 p. 262 A; Rhabanus Maurus, de an. I Migne 110 p. 1111 C; Wilhelm von St. Thierry, de natura corp. et an. Migne 180 p. 702 C.

gänglichkeit, d. h. sie hört niemals auf, zu leben [1]). Diese Fortdauer verlangt aber notwendig ihre Substanzialität. Der Magister sagt uns denn auch in Übereinstimmung mit dem Viktoriner Hugo und dem Bischof von Hippo gelegentlich einmal, Gott habe dem aus Lehm geformten Körper die Substanz der Seele eingehaucht, damit er in ihr lebe [2]). Freilich ist sie nicht, um mit Ausdrücken der Späteren zu reden, eine *substantia completa*, d. i. eine in jedem Falle völlig für sich bestehende Substanz, sondern eine *substantia incompleta* oder eine Substanz, die nur unter gewissen Bedingungen subsistiert. Bereits oben haben wir gehört, daß sie während ihrer Verbindung mit dem Leibe keine Person ist, weil sie nicht für sich besteht. Erst mit der Trennung vom Leibe wird sie eine ganze Substanz und damit Person [3]). Natürlich schätzt der Lombarde die Seele auch höher als den Leib. Ihre Geistigkeit sichert ihr den Vorzug vor dem Körper, welchen sie bewegt und lenkt und mit sinnlichen Vermögen ausstattet [4]).

Vergleichen wir nun diese Angaben mit der weitschweifigen Definition, welche Wilhelm von St. Thierry [5]) und Rhaban [6]) im Anschluß an Kassiodor [7]) von der Seele geben, so muß uns

[1]) in epist. I Thessal. Migne 192 p. 305 B; sent. I, 8, 3: In omni mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio quia fecit aliquid in ea non esse quod erat, unde et anima humana, quae ideo dicitur immortalis quia secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen quandam mortem suam. cfr. August. contra Maxim. II, 12, 2 Migne 42 p. 768.

[2]) sent. II, 17, 1, 2, 3: Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae i. e. substantiam animae, in qua viveret, creavit. cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 6 cap. 3 Migne 176 p. 264 D ff.; August. de genes. ad litt. VII, 3, 14 Migne 34 p. 357. Die p. 38 angeführte Bedeutung von substantia hat hier keine Geltung.

[3]) Siehe p. 48 ff.

[4]) in ps. 145, 1 Migne 191 p. 1269 C: Caro inferior est anima. Anima enim . . . . melior dicitur per naturam corpore . . . . quia spiritualis natura praestat corporeae, quam movet, regit, sensificat.

[5]) de nat. corp. et an. I Migne 180 p. 707 D; 708 D.

[6]) de anima I Migne 110 p. 1110 C.

[7]) de anima II Migne 70 p. 1283 A ff.: Philosophi autem animam dicunt esse substantiam simplicem . . . . cunctorum vero doctorum veracium in hoc consentit auctoritas, quia anima est a deo creata spiritualis, propriaque substantia, vivificatrix sui corporis, rationalis et immortalis sed convertibilis ad utraque i. e. ad bona et mala. Die Schaffung durch Gott und die Wahl-

die Harmonie zwischen ihnen etwas überraschen. Es ist, als hätte sich der Sentenziarier an diese gehalten. Doch die Zusammenhangslosigkeit seiner Äußerungen und der historische Gesamtüberblick lehren uns, daß die Ähnlichkeit in Augustin begründet ist, den auch die genannten Männer eingehend benutzten. Die Gegenüberstellung mit ihnen und vielen anderen Lehrern zeigt uns übrigens auch noch, daß wir wohl über ungenügende Ausführung und über mangelnde Beweise, keineswegs aber über zu kargen Inhalt klagen dürfen.

Ursprung der Seele.

Nachdem wir im Vorausgehenden gesehen haben, daß die Seele eine vom Körper verschiedene Substanz ist, müssen wir untersuchen, woher sie nach der Lehre des Magisters ihren Ursprung hat. Es ist dabei von selbst gegeben, daß jene Theorieen, welche diesen in der Materie oder auch in einer organischen Natur finden wollen, für ihn nicht in Betracht kommen können. Zu seiner Zeit gab es ja überhaupt nur zwei Anschauungen: den Traduzianismus [1]) und den Kreatianismus; denn die Präexistenzlehre des Origenes zählte längst keine Anhänger mehr. Wollte man daher mit den ersteren nicht annehmen, daß wie aus dem Leibe der Leib, so auch aus der Seele die Seele durch Zeugung entstehe, so mußte man mit der zweiten behaupten, Gott schaffe jede Seele in einem eigenen Schöpfungsakte. Die Unentschiedenheit, welche Augustin [2]) und Kassiodor [3]) in diesem Punkte eigen ist, fand nur mehr unbedeutenden Anklang [4]).

freiheit werden wir, was unseren Meister anlangt, im folgenden zu besprechen haben.

[1]) Die Existenz dieser Theorie bezeugt Odo von Cambrai, de pecc. orig. II Migne 160 p. 1077 C: Sunt autem multi qui volunt animam ex traduce fieri sicut corpus et cum corporis semine vim etiam animae procedere.

[2]) cfr. Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. II p. 130, wo zugleich auf die Hauptstellen hingewiesen ist

[3]) de anima cap. 6 Migne 70 p. 1292 C: Unde Pater Augustinus religiosissima dubitatione laudandus nihil temere dicit esse firmandum, sed in ipsius esse secreto, sicut et alia multa, quae nostra non potest nosse mediocritas.

[4]) Rhabanus vertritt sie nach de an. cap. 2 Migne 110 p. 1112 B.

Was nun unseren Meister anlangt, so hält er mit Abaelard [1]), Robertus Pullus [2]) und mit dem Viktoriner Hugo [3]) durchaus am Kreatianismus fest [4]). Gegen die Luciferianer und andere Häretiker betont er ausdrücklich, die Seele entstehe nicht durch den Zeugungsakt. Nur der Körper nehme von diesem den Anfang, die Seele aber werde von Gott geschaffen. Hiebei ist es interessant, zu beobachten, wie er Kassiodor [5]) einseitig für sich in Anspruch nimmt und irrtümlich auf Augustinus aufbaut, indem er mit Gennadius eine Stelle fälschlich dem Bischof von Hippo zuschreibt.

Wie gegen den Traduzianismus, so tritt er auch entschieden gegen Origenes und seine Präexistenzlehre in die Schranken. Die Seelen, sagt er, sind nicht schon mit der Geisterwelt und auch nicht alle zugleich erschaffen worden, sondern nach und nach, aus Anlaß der verschiedenen Zeugungsakte. Denn so oft ein Körper sich bildet, so oft wird auch eine Seele ins Dasein gesetzt. Daß hier der Sentenziarier so zuversichtlich vorgeht, hat seinen Grund sowohl in der kirchlichen Verurtei-

---

[1]) in hexaem. Migne 178 p. 770 A: Animae vero licet ex animabus per traducem non propagentur . . . non impedit earum quotidiana multiplicatio dici deum requievisse ab universo etc.

[2]) sent. II, 8 Migne 186 p. 729 A ff. in eingehender Begründung.

[3]) sent. III, 3; de sacr. I ps. 7 cap. 30 Migne 176 p. 94 A; 299 B—301 B.

[4]) sent. II, 17, 3. Sed quicquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur; creando enim infundit eas deus et infundendo creat. Ferner sent. II, 18, 8: Unde Augustinus in ecclesiast. dogm. animas hominum dicit non esse ab initio inter creaturas intellectuales naturas nec simul creatas sicut Origines fingit neque in corporibus per coitum seminum sicut Luciferani et Cyrillus et quidam Latinorum praesumptores affirmant, sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, creationem vero animae solum creatorem nosse eiusque iudicio . . . . formato iam corpore animam creari atque infundi. cfr. Gennadius, de eccl. dogm. cap. 14. cfr. p. 98 Anm. 4.

[5]) in ps. 99, 3 Migne 191 p. 899 B. Hoc dicit, ne quis putet creationem nostram patribus deputandam qui sunt ministri, deus autem auctor (ad: „ipse fecit nos, et non ipsi nos"). cfr. Cassiodor. in eundem ps. Migne 70 p. 698 C, wo indes die Stelle auf die allgemeine Mitwirkung zu deuten ist, wie aus dem Vergleich mit der oben (p. 96 Anm. 3) zitierten Stelle hervorgeht. Kassiodor fügt zu den angeführten Worten noch hinzu: Nam quamvis nativitati nostrae ministerium praebeat carnalis operatio, tamen ille in hunc mundum nos probatur adducere, qui cuncta facit ad existentiam pervenire.

lung dieser Lehre [1]), als auch darin, daß Augustin [2]) und Hugo [3]) sie ebenso energisch zurückweisen.

Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe vollzieht also Gott nicht in der Weise, daß er eine präexistierende Seele mit dem Körper verbindet, sondern dadurch, daß er die Seele im Augenblicke der Verbindung schafft. Es fragt sich nun aber, wann sie denn dem Leibe eingesenkt werde. Petrus giebt darauf die im Mittelalter geläufige Antwort, es geschehe, wenn der Fötus bereits menschliche Gestalt angenommen habe. Die Begründung dafür ist freilich wenig überzeugend. Er meint nämlich, es sei schicklich, zuerst das Haus zu bauen und dann den Bewohner einzuführen. Außerdem weist er auch noch darauf hin, daß nach dem Traduzianismus viele Seelen zu grunde gehen würden [4]). Da wir nun aus einer gelegentlichen Bemerkung erfahren, daß der Embryo bis zu dieser Entwicklungsstufe vierzig Tage brauche [5]), so können wir annehmen, nach der Ansicht des Sentenziariers werde die Seele am 40. Tage nach der Empfängnis ihrem Leibe gegeben.

Verhältnis zwischen Seele und Leib.

Daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, war natürlich für die christlichen Lehrer eine ausgemachte Sache [6]). Man

---

[1]) cfr. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1895 p. 147 ff.

[2]) de trinit. XII, 15, 24 Migne 42 p. 1011.

[3]) de sacr. I ps. 6 cap. 3 Migne 176 p. 265 A; cfr. Joan. Dam. de fide orthod. II, 12 Migne 94 p. 922 A.

[4]) sent. IV, 31, 5: Sed iam formato corpori anima datur, non in conceptu corporis nascitur cum semine derivata. Nam si cum semine et anima existit de anima, tunc et multae animae quotidie pereunt cum semen fluxu non proficit nativitati. Primum oportet domum compaginari et sic habitatorem induci. cfr. sent. II, 31, 9.

[5]) sent. III, 3, 5: Hic numerus (scil. quadraginta) perfectioni dominici corporis convenit, quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. cfr. Hugo Victor. sent. III, 12 Migne 176 p. 108 A; Robertus Pullus, sent. II, 7 Migne 186 p. 728 D; Rhabanus Maurus, de anima II Migne 110 p. 1112 B ff.; Cassiodor. de anima VII Migne 70 p. 1292 B; cfr. August. de trinit. IV, 5, 9 Migne 42 p. 894; cfr. Petrus Pict. sent. II, 19 Migne 211 p. 1018 A.

[6]) Petrus Lomb. sent. III, 28, 1; II, 1, 4; in ps. 150, 5 Migne 191 p. 1295 A: Homo ex anima constat et corpore. cfr. Hugo Vict. sent. I, 15;

stritt sich nur über die Art, wie beide vereinigt sind. Während die einen ein feines stoffliches Medium, einen spiritus physicus annahmen [1]), der die Verbindung beider vermitteln sollte, bestanden die anderen auf einer direkten Berührung und Zusammenfügung [2]). Doch auch abgesehen davon fehlte es noch vielfach an klarer und sicherer Erkenntnis. Gilbert von Poitiers [3]) zwar legte im Anschluß an Chalcidius [4]) und in unbewußter Harmonie mit Plotin [5]) ohne Rückhalt seine Lanze für Plato ein. Die aristotelische Definition, nach welcher die Seele die Form ihres Körpers ist, befriedigte ihn in keiner Weise. Er wähnte, dadurch sinke sie in die Kategorie des Accidens herab, während sie doch in Wirklichkeit eine Substanz sei. Anders aber steht es mit unserem Meister. Die Zweideutigkeit seiner Angaben läßt eine vollkommen sichere Lösung nicht zu. Liest man sie, so möchte man glauben, einen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts vor sich zu haben, und doch ist sein Anschluß an Aristoteles höchst unwahrscheinlich. Das wenige, das er aus Chalcidius und Makrobius [6]) in diesem Punkte von ihm wissen konnte, ist nicht dazu angethan, ihn ganz im Widerspruche zu seinen Zeitgenossen auf diese Bahnen zu bringen. Wir sind daher der Ansicht, daß er auf platonischem Boden stand, wiewohl ein strikter Beweis dafür mangelt.

---

de sacr. I ps. 6 cap. 1 Migne 176 p. 70 C; 263 B ff.; Rhabanus, de univ. VI, 1 Migne 110 p. 137 D; Isid. Hisp. etym. XI, 1 Migne 82 p. 397; die Quelle ist, wie der Wortlaut zeigt, Aug. doctr. christ. I, 26, 27 Migne 34 p. 29.

[1]) cfr. Hugo Vict. de unione corp. et spirit. Migne 177 p. 286 C ff.; Isaac de Stella, cfr. Werner, Entwicklungsgang der Psychologie etc. p. 28.

[2]) Siehe das Folgende.

[3]) comm. in Boeth. edit. Basil. p. 1235: Non enim sicut quidam dixerunt est *ἐντελέχεια* hoc est forma, sed potius substantia i. e. subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia.

[4]) comm. in Tim. n. 222 edit. Wrobel p. 257 ff. erwähnt er unter anderen die aristotelische Definition. n. 225 p. 262 ff. weist er sie dann zurück: Non enim essentiam fore animam quam appellat Aristoteles entelechiam; haec quippe forma est corporibus accidens ut censet Plato.

[5]) cfr. Zeller, Philosophie der Griechen Bd. III, 2 p. 576.

[6]) in somn. Scip. I, 14 edit. Eyssenhardt p. 531, wo ebenfalls die aristotelische Definition erwähnt ist.

Im Einklang mit Hugo von St. Viktor [1]) sagt er nun vor allem, ein Körper sei dann als geformt zu betrachten, wenn er seine Seele erhalten hätte [2]). Demnach war ihm der Leib in den ersten Stadien seiner Entwicklung noch nicht geformt, weil er noch nicht beseelt war. Diese Ansicht war bekanntlich auch die des aristotelischen Mittelalters; aber mit den Worten des Lombarden läßt sich auch ein anderer Sinn verbinden. Wir haben schon früher erwähnt, daß nach ihm die Seele in den bereits geformten Leib eingeschaffen wird [3]). Dort heißt „geformt" offenbar soviel als der Fötus hat bereits die menschliche Gestalt angenommen, zeigt bereits das Äußere, wie es Menschen eigen ist. Es ist also damit keineswegs auf die Form als konstituierendes Element hingewiesen, im Gegenteile, es wird nur das fertige Ganze ins Auge gefaßt. Ähnlich nun scheint es auch bei der oben angeführten Stelle zu sein. Sie schließt sich nämlich aufs innigste an ein Bibelwort [4]) an. So gut aber hier nur das vollendete Ganze ins Auge gefaßt wird, ohne auf die Art der Verbindung Rücksicht zu nehmen, so gut wird dies auch der Magister gethan haben. Dafür spricht auch der Vergleich mit dem Haus und seinem Bewohner, der uns schon einmal [5]) begegnete. Darnach hält Petrus für geziemend, daß zuerst die Wohnung, der Körper gebaut werde, ehe der Bewohner d. i. die Seele einzieht. Es ist also die platonisch-augustinische Überzeugung gegeben, welche eine mehr äußere, zufällige Verbindung von Seele und Leib bekennt. Allerdings kann dagegen mit gutem Rechte wieder geltend gemacht werden, daß der Vergleich nur ein Vergleich sei, und daß der Sentenziarier, was die Hauptsache ist, den aristotelischen Grundgedanken von Materie und Form kennt, wie ihn bereits die Viktorinerschule teilweise aufgegriffen hatte [6]). Die ganze Frage muß daher in

[1]) sent. III, 12 Migne 176 p. 108 A.

[2]) sent. II, 31, 9; IV 31, 5: Formatum vero intelligitur corpus propria anima animatum et informe quod nondum habet animam.

[3]) Siehe oben p. 98.

[4]) Exod. 21, 22—23 (in der auch von Augustinus, quaest. in heptat. II 80, Migne 34 p. 626 gegebenen Fassung): Si quis percusserit mulierem praegnantem et abortivum fecerit, si adhuc informatum fuerit, multabitur pecunia; quod si formatum fuerit, reddet animam pro anima.

[5]) Siehe oben p. 98. — [6]) Siehe oben p. 59 ff.

der Schwebe gelassen werden, da es an schlagenden Beweisen fehlt. Die Ausführungen aber, die wir im Folgenden kennen lernen werden, können ebenfalls keine Entscheidung bringen, wie die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts und die heutige Zeit zur Genüge darthun.

Mit Robertus Pullus [1]) erklärt Petrus, zwischen Leib und Seele bestehe kein feindliches Verhältnis. Es sei leeres Gerede, das überdies der Kirchenlehre direkt widerspreche, wenn man annehme, die Seelen hätten schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe im Himmel gesündigt und seien zur Strafe dafür in den Körper wie in einen Kerker gebannt worden [2]). Diese feindselige Äußerung gegen die platonisch-origenistische Denkweise erfährt noch eine Steigerung durch einige positive Bestimmungen. Wie für Hugo [3]) so gilt nämlich auch für ihn der Satz Augustins, die Seele sehne sich in freundschaftlicher Liebe nach ihrem Leibe [4]). Diese Sehnsucht liege sogar in ihrer Natur begründet, denn sie sei dazu berufen, über ihn zu schalten und zu walten [5]).

Schon hierin haben wir ähnlich wie bei Honorius von Autun [6]) den Gedanken gegeben, daß der Seele die Herrschaft über den Körper zustehe. Wir finden ihn aber auch noch

---

[1]) sent. II, 9 Migne 186 p. 731 A ff.

[2]) in epist. ad Eph. I Migne 192 p. 171 C; sent. I, 41, 4: Multi . . . . in fabulas vanitatis abierunt dicentes, quod animae sursum in caelo peccant et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas et . . . . versi sunt in profundum dicentes animas in caelo ante conversatas et ibi aliquid vel mali egisse et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides.

[3]) sent. II, 1; de sacr. I ps. 6 cap. 1 Migne 176 p. 79 C ff; 263 D.

[4]) sent. II, 1, 10: Luteamque materiam fecit ad vitae sensum vegetare, ut sciret homo, quia si potuit deus tam disparem naturam corporis et animae in foederationem unam et in amicitiam tantam coniungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturae humilitatem . . . . ad suae gloriae participationem sublimare. cfr. Aug. de trinit. XII, 3, 3 Migne 42 p. 999.

[5]) sent. IV, 49, 5: Sed tantum dubium non est . . . . mentem . . . . post mortem . . . . non sic videre posse . . . . deum sicut sancti angeli vident sive alia latentiori causa sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

[6]) scal. cael. mai. cap. 22 Migne 172 p. 1238 D.

ganz unzweideutig dadurch ausgesprochen, daß er mit dem Bischof von Hippo die Seele als das Lebensprinzip des Körpers bezeichnet. Sie ist es, die ihn bewegt und leitet und ihm die Fähigkeit giebt, sinnlich zu empfinden [1]). Einer besseren Natur teilhaftig, gebraucht sie ihn wie einen Diener oder wie ein Werkzeug entweder zur Ehre Gottes oder zum Kampfe gegen ihn [2]). Bei dieser starken Betonung des seelischen Prinzipes ist man versucht, die Worte des Viktoriners Hugo herbeizuziehen: Was ist der Mensch anders denn eine Seele, die einen Körper hat [3])? Indes der Lombarde weiß sich zu mäßigen. Sein Verhalten hinsichtlich der Person des Menschen läßt uns erkennen, daß er auch dem Leibe eine wichtige Stellung giebt [4]).

Die Freundschaft der beiden Naturen im Menschen ist aber nur eine relative. Von Anfang an freilich herrschte zwischen beiden der Friede, denn Gott hatte jede gut erschaffen. Doch die Erbsünde hat dieses Verhältnis geändert. Die Sinnlichkeit geht jetzt andere Wege und sucht, der Eva gleich, auch die Vernunft mit fortzureißen [5]). Der Körper beschwert jetzt die Seele, hindert sie in ihrem Streben zu Gott und umgiebt sie wie die Mauern eines Kerkers [6]).

Wiewohl uns nun der Meister gerade im Hauptpunkte nicht völlige Klarheit gewährt, so kann er doch einen Vergleich mit seinen Zeitgenossen völlig aushalten. Wir treffen bei ihm

[1]) Siehe oben p. 95. cfr. August. in ps. 145, 1; 105, 15 Migne 37 p. 1887; 1411.

[2]) in epist. ad Rom. Migne 191 p. 1496 D: Si corpus, quo inferiore tanquam famulo vel instrumento utitur anima, cum eius bonus usus et rectus ad deum refertur, sacrificium est, multo magis anima ipsa sit sacrificium . . . . cfr. August. de civit. dei X, 6 Migne 41 p. 283.

[3]) sent. I, 15 Migne 176 p. 71 A: Quid enim est homo nisi anima habens corpus?

[4]) Siehe oben p. 48 ff.

[5]) sent. II, 24, 8: Ut enim ibi serpens suasit mulieri et mulier viro: ita et in nobis sensualis motus . . . . quasi serpens suggerit mulieri scil. inferiori parti rationis i. e. rationi scientiae . . . . post . . . . rationi sapientiae eandem illecebram suggerit . . . .

[6]) in ps. 141, 10 Migne 191 p. 1246 C: Vel potius corpus est carcer non utique secundum id, quod deus fecit ipsum bonum est, sed secundum id, quod corrumpitur et aggravat animam i. e. corruptio eius quae venit ex peccato, carcer est. cfr. Aug. in eund. ps. Migne 37 p. 1843 n. 18.

alle Gedanken, welche diese bieten. Und wenn er auch manche Ansichten derselben übergeht, so können wir ihm darüber keinen Vorwurf machen. Denn die Darlegungen eines Honorius von Autun [1]), eines Abaelard [2]), eines Hugo von St. Viktor [3]), welche in der Zahl das Bindeglied zwischen Seele und Leib sahen, sind inhaltlich allzu oberflächlich, als daß wir sie im Ernste vermissen könnten. Näher hätte ihm vielleicht gelegen, Odo von Cambrai [4]) und Robertus Pullus [5]) nachzugehen, welche in der Einheit der Persönlichkeit auch die Einheit der beiden Naturen im Menschen gegeben sein ließen. Da jedoch diese Annahme für ihn, den Theologen, bedeutende Schwierigkeit in sich bergen mußte, so kann es uns nicht so sehr auffallen, wenn er auch sie nicht beachtet und nur an der Hand der tieferen Tradition sein Ziel zu erreichen sucht.

IV. Theologie.

Gottesbeweise.

Die wichtigste Aufgabe für die gesamte Scholastik war die dialektische Begründung und Durchdringung der Gotteslehre. Es galt dabei, einerseits die Offenbarung zu zergliedern und dem Verstande so weit als möglich zugänglich zu machen, andererseits aber auch die Berechtigung und die Tragweite derselben

[1]) de imag. mundi I, 82 Migne 172 p. 140 CD.

[2]) introd. ad theol. I, 17; theol. christ. I, 5 Migne 178 p. 1016 D; 1147 B.

[3]) erudit. didascal. II, 13 Migne 176 p. 756 D; cfr. Claud. Mam. de stat. an. II, 7 edit. Engelbrecht p. 12; cfr. Boethius, de musica, edit. Basil. p. 1373. Bezüglich Hugo Vict. cfr. übrigens p. 99 Anm. 1.

[4]) de pecc. orig. III Migne 160 p. 1087 D: Dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima: anima namque corpus assumit in sua persona, ut in una persona duplex sit substantia.

[5]) sent. II, 10 Migne 186 p. 734 B ff.: Deus et homo unus, non quidem unum: nam substantia creatrix et creata semper sunt bina, licet personali modo unita. Sic anima et corpus unum esse non possunt, coniungi possunt. . . . . sicut ergo deus et homo, homo totus, anima et corpus unus est Christus, tribus substantiis non conficientibus quartam, sed convenientibus in unam personam; pari modo anima et caro unus est homo. cfr. Richard von St. Victor, de trinit. III, 10 Migne 196 p. 921 D.

darzuthun. Mochten sie nun hierin wie Alanus [1]) oder Duns Skotus [2]) oder Wilhelm von Occam [3]) dem Denken hinsichtlich seiner Sicherheit zu wenig Vertrauen entgegenbringen oder es wie Abaelard [4]) überschätzen, darin kamen nach dem Vorgange Augustins alle Meister überein, daß sie das bekannte Apostelwort: das Unsichtbare wird aus dem Sichtbaren dieser Welt erschlossen [5]), zum Ausgangspunkte ihrer Erörterungen machten [6]).

Auch der Lombarde baut darauf seine Ansicht auf, doch hält er sich sowohl vom Zweifel als auch vom Rationalismus ferne und schlägt mit der Mehrzahl der Theologen den richtigen Mittelweg ein. Gleich Hugo von St. Viktor und der Glosse spricht er der Vernunft die Fähigkeit zu, aus der Schöpfung den Schöpfer, aus dem Dasein der Dinge eine überweltliche Ursache zu erkennen [7]). Er giebt auch einige Wege an, die zur Erkenntnis Gottes führen. Merkwürdigerweise aber liefert er keinen Gottesbeweis im eigentlichen Sinne des Wortes. Er referiert im Grunde nur über das, was Ambrosius und Augustinus gedacht haben. Daher erhalten wir auch nur das Gerippe eines Beweisganges, nicht aber volle, organische Formen. Ja dieser erzählende Ton wiegt so stark vor, daß es der Magister auf sich nimmt, den wichtigsten Beweis nicht in Verbindung

[1]) cfr. Baumgartner, Alanus etc. p. 110.

[2]) u. [3]) cfr. Überweg-Heinze, Gesch. etc. Band II p. 293 und 305.

[4]) cfr. Stöckl, Gesch. der Phil. Bd. I p. 397.

[5]) Röm. I, 19, 20.

[6]) cfr. August. de civit. dei VIII, 6 Migne 41 p. 232; Claud. Mam. de stat. an. II, 2 ed. Engelbrecht p. 101. Greg. Mag. magna moral. IV, 46, 15 Migne 75 p. 1107 A ff.; Isidor Hisp., sent. I, 4, 2 Migne 83 p. 543 C; Haimo, in epist. ad Rom. Migne 117 p. 374 AB ff.; Abaelard, introd. ad theol. II, 1; theol. christ. II; exposit. in epist. ad Rom. Migne 178 p. 1037 CD; 1168 D ff.; 804 C ff.; Wilhelm von Conches, philos. mundi I 21 Migne 172 p. 54 D; Hugo Vict., sent. I, 10; de sacr. I ps. 3 cap. 3 Migne 176 p. 58 A; 217 D.

[7]) sent. I, 3, 1: Apostolus namque ait, quod invisibilia dei etc. . . . . Homo ergo invisibilia dei intellectu mentis conspicere potest vel etiam conspexit per ea quae facta sunt. cfr. in ps. 148, 13 Migne 191 p. 1287 A; cfr. Aug. in eund. ps. n. 15 Migne 37 p. 1946; cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 3 Migne 176 p. 218; glossa ord. in epist. ad Rom. I, 20.

mit den anderen, sondern nur im Vorbeigehen an einer isolierten Stelle zu erwähnen.

Wie Abaelard, Hugo und Gandulf lehnt auch er sich an den Bischof von Hippo an, wenn er für die kontinuierliche Ursachenreihe in der Welt eine letzte und absolute Ursache verlangt, die mit der Gottheit identisch ist [1]). In einer zweiten Anregung, die ihre letzte Quelle bei Ambrosius [2]) hat, stellt er sich die Welt in ihrer überwältigenden Fülle vor und frägt dann mit etwas naiver Zuversicht: Wer anders als Gott kann dieses alles hervorbringen? Einer Kreatur ist es unmöglich. Und wenn es eine vermöchte, so müßte sie deshalb Gott genannt werden [3]). In einer dritten Art kommt wieder Augustin zur Geltung. Er schließt nämlich wie dieser aus der Veränderlichkeit der Dinge auf einen unveränderlichen Urheber derselben zurück. Die heidnischen Philosophen, meint er, sahen ein, daß ein Ding, welches veränderlich ist, nicht der höchste Gott und die Ursache des Alls sein kann. Dabei wurden sie auf ihrer Suche nach dem Ewigen auch über die Geisterwelt hinausgewiesen, und es wurde ihnen klar, daß alles Veränderliche nur von demjenigen stammen könne, der schlechthin ist, der keinen Wandel kennt [4]). Es verrät wenig Scharfsinn, daß der Magister eine nähere Ausführung dieses Gedankens für eine neue Form des Gottesbeweises ansieht. Augustinus fügt nämlich zur Erklärung der gerade zitierten Stelle noch hinzu, nicht nur die

[1]) Siehe oben p. 67 ff. cfr. sent. I, 45. 5: Ideoque placuit vanitati philosophorum etiam causis ea (scil. mira) attribuere, cum omnino videre non possunt superiorem ceteris omnibus causam i. e. voluntatem dei. cfr. August. et trinit. III, 2, 7 Migne 42 p. 871.

[2]) in epist. ad Rom. I, 19 Migne 17 p. 57.

[3]) sent. I, 3, 2: Accedat quaecumque vis creaturae et faciat tale caelum et terram et dicam quia deus. Sed quia nulla creatura talia facere valeat, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit ac per hoc illum esse deum humana mens cognoscere potuit etc. cfr. Rhabanus Maurus, in epist. ad Rom. I Migne 111 p. 1296 A.

[4]) sent. I, 3, 3: Viderunt (scil. philosophi) quicquid mutabile est, non esse summum deum omniumque principium, et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fuisse et a nullo fieri potuisse. cfr. Aug. de civit. dei VIII, 6 Migne 41 p. 231.

Körper, sondern auch die Seelen der Menschen unterlägen einer Vielheit von Eigenschaften. So erfaßten manche mit ihrem Verstande langsamer, andere schneller, einige gründlicher, andere oberflächlicher, ja sogar die gleiche Seele nehme an sich selber beim Erkennen eines Gegenstandes den Wechsel wahr, indem sie am Schlusse des Denkprozesses mehr wisse denn am Anfang. Da nun aber diese Wandelbarkeit für die geschaffenen Dinge eine Naturnotwendigkeit sei, so hätten die Philosophen auf einen sich stets gleichen Schöpfer zurückgehen müssen [1]). In diesen Sätzen will nun unser Lombarde gegenüber dem Vorausgehenden einen spezifisch neuen Beweisgang sehen [2]).

Sind schon diese Darlegungen äußerst mangelhaft, so sehen jene überhaupt keinem Beweise mehr ähnlich, die mit Abaelard [3]) und Pullus [4]) nur angeben, aus der zeitlichen Dauer der Schöpfung könne ein ewiger Schöper, aus der Größe und Wucht der Kreaturen ein allmächtiger Gott, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit derselben eine gütige absolute Weisheit herausgelesen werden [5]). Es ist also hier das Verfahren des Meisters überaus kursorisch. Er giebt nichts anderes als Anregungen oder Andeutungen, die auf einen wichtigen Kern aufmerksam machen sollen. Es ist, als wollte er damit nur

[1]) de civit. dei loc. cit.

[2]) sent. I, 3, 5: Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem et spiritus speciem intelligibilem .... Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis possunt intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species .... Diesen Abschnitt überschreibt Petrus ausdrücklich: Quartus modus vel ratio (scil. qua deus cognosci potuit). cfr. in ps. 41, 4 Migne 191 p. 417 B ff. cfr. Aug. enarr. in ps. 41, 5 n. 8 Migne 36 p. 469.

[3]) in epist. ad Rom. Migne 178 p. 804 C: Possumus et quod ait Apostolus: invisibilia enim ipsius a creatura mundi etc. .... ita exponere, quod ex compositione et ex ornatu mundi potuerit per humanam rationem ipsa artificis potentia, sapientia atque bonitas percipi ....

[4]) sent. I, 1, 1 Migne 186 p. 674 D; cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 28 Migne 176 p. 230 D.

[5]) sent. I, 3, 5: Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus.

auf allbekannte Thatsachen hinweisen und nur seinen Schülern in kurzer Übersicht ihre anderweitigen Kenntnisse ins Gedächtnis rufen.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

Ist das Dasein Gottes erwiesen, so stellt sich die Aufgabe ein, sein Wesen näher zu bestimmen. Man kann hierbei im Denken aller auch der größten Gelehrten eine eigentümliche Erscheinung beobachten. Sie fühlen die Natur des Unendlichen, vermögen sie aber nicht darzulegen. Begriff und Sprache wollen sich ihrem Ahnen nicht fügen. Es geht ihnen wie einem Wanderer, der die Herrlichkeit einer Gegend weiß, sie aber vor dichtem Nebel nicht überschauen kann.

Schon Plato [1]) sah sich, überwältigt von der Größe des Weltbildners, zum Geständnis getrieben, es sei unmöglich, seine Fülle auszusprechen. Von ihm ausgehend durchzieht der gleiche Gedanke die alexandrinisch-jüdische und die neuplatonische Philosophie, ihn griffen auch die Kirchenväter im Einklange mit der Bibel auf und überlieferten ihn der folgenden Scholastik. Er findet sich, um wenige zu nennen, bei Augustin [2]), Gregor dem Großen [3]), Isidor [4]), Anselm [5]) und Abaelard [6]). Auch der Lombarde huldigt ihm. Wir können, sagt er, Gott mehr im Denken erfassen, als in Worten beschreiben. Aber auch durch

[1]) Tim. 28 C: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* cfr. Apuleius Madaur. de deo Socrat. I, 1, 24 edit. Goldbacher p. 7; de dogm. I, 5, 191 edit. Goldbacher p. 66.

[2]) de trinit. VII, 4, 7 Migne 42 p. 939: Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possimus, quod effari nullo modo possumus, ... dictum est una essentia. cfr. de civit. dei IX, 16 Migne 41 p. 270; doct. christ. I, 1, 5 Migne 34 p. 21.

[3]) Moral. XXVII, 40, 67 Migne 76 p. 439 A ff.

[4]) etym. VII, 1, 16 Migne 82 p. 261 C.

[5]) Proslog. XV Migne 158 p. 235 C: [Deus] est quiddam maius, quam cogitari possit.

[6]) introd. ad theol. II, 10 Migne 178 p. 1062 D: Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? Et cum eius excellentia omnem longe exsuperet intellectum, propter intellectus autem voces sunt institutae, quid mirum si intellectus transcendat, qui transcendit causas? cfr. theol. christ. Migne 178 p. 1244 D.

ersteres erreichen wir ihn nicht, da er sogar über unsere Begriffe erhaben ist [1]). Er vertritt also hier wie Pseudo-Dionysius [2]) die Anschauung der negativen Theologie, die dahin geht, daß wir von Gott leichter zu sagen vermögen, was er nicht ist, als was er ist. In der weiteren Ausführung kommt jedoch auch bei ihm der affirmative Weg zur Geltung.

Mit Abaelard, Hugo und Wilhelm von St. Thierry ist ihm Gott über die Kategorieen erhaben und so: groß ohne endliche Größe, gütig ohne begrenzte Güte, thätig und wirkend und doch unwandelbar und nichts erleidend, allgegenwärtig und doch nirgends [3]). Er ist auch keine Substanz, denn er hat keine Accidenzien, deren Träger er wäre [4]). Wahrhaftigkeit und Weisheit und Glückseligkeit bezeichnen bei ihm nicht Eigenschaften, sondern sind mit seinem Wesen identisch [5]). Wie keine Vielheit

---

[1]) sent. I, 23, 4: Verius cogitatur quam dicitur et verius est quam cogitatur. cfr. sent. I, 35, 5.

[2]) cfr. Stöckl, Gesch. der Phil. Bd. I p. 313 n. 6.

[3]) sent. I, 8, 7: Intelligamus deum, quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. (Nach Augustin. de trin. V, 1, 2.) cfr. Abaelard, sic et non IX; introd. II, 10; theolog. christ. III Migne 178 p. 1366 A; 1060 C; 1242 D; Hugo Vict. sent. I, 4 Migne 176 p. 48 A; Wilhelm von St. Thierry, de natura corp. et an. II; de corp. et sang. dom. cap. 3 Migne 180 p. 719 D; 350; August. de trinit. V, 1, 2 Migne 42 p. 912 (wörtlich enthalten); die analogen Ausführungen bei Boeth. de trinit. edit. Basil. p. 1124. cfr. Plotin edit. Volkmann Bd. II enn. VI, 9, 3 p. 510, VI, 9, 6, p. 515.

[4]) sent. I, 8, 8, 9: Nefas est autem dicere ut subsistat deus et subsit bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia .... sed in illo tamquam in subiecto. cfr. Abaelard, sic et non IX; introd. II, 10; theol. christ. II Migne 178 p. 1365 C ff.; 1061 C; 1236 B; cfr. Anselm, monol. XXVII, Migne 158 p. 179; August. de trinit. VII, 5, 10 Migne 42 p. 942; de fide et symbol. 9, 20 Migne 40 p. 193; Boethius loc. cit. Der Kernsatz lautet: Nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam.

[5]) sent. I, 8, 5: Deus .... vere et summe simplex est .... non est ibi aliud ipsum beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum .... esse aut omnino esse. August. de trinit. VI, 7, 8 Migne 42 p. 929; cfr. Boethius loc. cit., wo auch noch neben der übrigen Ähnlichkeit auf die Aussagen der Größe direkt zurückgegriffen wird. Auf die göttl. Glückseligkeit ist dann reflektiert de consol. pag. 1049: Quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem, quae sit summa divinitas.

von Formen oder Qualitäten, so kennt er auch keine Mehrheit von Teilen [1]). Er ist absolut einfach.

Wiewohl nun diese Angaben eine merkwürdige Verwandtschaft mit Boethius zeigen, so gehen sie doch, wie der Wortlaut darthut, sämtlich auf Augustinus zurück [2]). Das gleiche ist auch der Fall bei jenen, welche auf die Veränderung Bezug nehmen. Wenn Gott über jede Zusammensetzung erhaben ist, so kann er auch keinem Wechsel der Zustände unterliegen. Daher giebt es bei ihm keinen Anfang und kein Ende, kein Werden und kein Vergehen. Unbewegt bewegt er, wie der Magister im Anschluß an Boethius und in Harmonie mit Augustin erklärt, das All [3]). Die Dinge verbinden sich und lösen sich auf, er aber bleibt immer derselbe. Wenn seine Beziehungen zu den Geschöpfen sich ändern, so liegt der Grund dafür nur

---

[1]) sent. I, 8, 4: Eadem sola proprie ac vere simplex, ubi nec partium nec accidentium nec quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio sive multitudo. cfr. Abaelard, sic et non VIII Migne 178 p. 1361 A; Pullus, sent. I, 3 Migne 186 p. 677 D; Anselm, monol. XXVII Migne 158 p. 180 CD; cfr. August. de trinit. V, 1, 2 Migne 42 p. 912. cfr. Boethius, de trinit. p. 1112: Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus.

[2]) Da die nähere Untersuchung über das Verhältnis des Boethius zu Augustin nicht hierher gehört, so werden wir ein andermal darauf zurückkommen.

[3]) in ps. 5, 4 Migne 191 p. 96 D: „Et video“ i. e. sciam, „quoniam tu es proprie“ qui stabilis manens das cuncta moveri. cfr. Abaelard, introd. I, 20; theol. christ. I, 5 Migne 178 p. 1026 D; 1059 A und 1146 D; Pullus, sent. I, 16 Migne 186 p. 714 D; [pseudo-]Hugo, de anima IV, 2 Migne 177 p. 171 C; Adelard von Bath, quaest. natur. cap. 60, Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek; cfr. Boethius, de consol. III metr. 9 edit. Basil. p. 1042; zur Beurteilung wegen seines Verhältnisses zu Augustin seien einige ganz analoge Stellen des letzteren hierher gesetzt: de genes. ad litt. VIII, 21, 40 Migne 34 p. 388: Quomodo deus immotus moveat creaturas exempla animae deprehendi. Folgt dann eine weitere Durchführung. confess. I, 4, 4 Migne 32 p. 662: Quis es ergo deus meus? .... Stabilis (scil. es) et incomprehensibilis, immutabilis mutans omnia ....; epist. 187 ad Dard. cap. 6, 19 Migne 33 p. 839: Quando excellentius deus natura incorporea et immutabiliter vera, qui non sicut sonus per moras temporum tendi et dividi potest, nec spatio .... indiget, ubi praesentibus praesto sit, sed aeterna stabilitate in seipso manens, totus adesse rebus omnibus potest et singulis totus. cfr. oben p. 74. Wie ersichtlich erinnert die Stelle lebhaft an den unbewegten Beweger des Aristoteles phys. VIII, 5 p. 256 a, 4 ff.; metaphys. XII, 6 p. 1071 b, 3 ff.

auf ihrer Seite [1]), denn ihm eignet nur lautere Gegenwart, nicht aber Vergangenheit und Zukunft [2]). Wie über dem zeitlichen, so steht Gott auch über dem räumlichen Wandel. Es kommt ihm ja die Allegegenwart zu. Ganz im Himmel, ganz auf der Erde und ganz in beiden zugleich, ist er nirgendwo eingeschlossen, nirgendwo abwesend [3]). Die entferntesten Teile, die tiefsten Tiefen sind ihm gleich nahe, denn „er reicht von einem Ende zum anderen und durchdringt alles bis in sein innerstes Wesen hinein“ [4]) Er ist überall: wer ihm zum Glücke nahen will, braucht daher nicht weite Strecken zu durcheilen, sondern einfach im Thun sich zu bewähren [5]). Diese Sätze erkannten natürlich alle Lehrer an, in der Frage aber, wie diese Allgegenwart näher zu bestimmen ist, scheinen sie nicht einig gewesen zu sein. Nach den Äußerungen des Viktoriners Hugo [6]) und unseres Meisters [7]) gab es nämlich damals eine Richtung, welche

[1]) sent. I, 37, 15. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illa non erant, hoc tamen fit sine sui mutatione qualiter in mundo coepit esse, quam fecit, tamen sine sui mutabilitate et similiter desinit esse, in quibus ante erat sine sui mutatione nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse. cfr. Hugo Vict. I, 4, 10 Migne 176 p. 49 B; 58 C; spec. eccl. 9 Migne 177 p 379 A; Pullus, sent. I, 9 Migne 186 p. 690 A.

[2]) in ps. 101, 26 Migne 191 p. 915 D; August. zur selben Stelle Migne 37 p. 312 ff.; sent. I, 8, 2; cfr. oben p. 74.

[3]) sent. I, 37, 14: Ita deus . . . . in caelo totus est, in terra totus est et in utraque totus et nullo contentus loco sed in seipso ubique totus. cfr. August. epist. 187, 4, 14 Migne 33 p. 837; Hugo Vict., sent. I, 4 Migne 176 p. 49 A; cfr. sent. I, 37, 1; Pullus, sent. I, 9 Migne 186 p. 689 D; Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 17 Migne 176 p. 223 B; cfr. Gregor Magn. moral. XXVII, 18, 35 Migne 76 p. 419 D; cfr. sent. I, 37, 14; August., in ps. 147 n. 22 Migne 37 p. 1931; Abaelard, sic et non cap 40 Migne 178 p. 1399 D; Plotin, enn. VI, 4, 3, edit. Volkmann Bd. II p. 365.

[4]) sent. I, 37, 14, 8.

[5]) sent. I 37, 8: Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus. August., doctr. I, 10, 10 Migne 34 p. 23.

[6]) de sacr. I ps. 3 cap. 17 Migne 176 p. 223.

[7]) sent. I, 37, 7: Quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes . . . . tradiderunt, quod deus ubique per essentiam esse dicitur, non quod dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eam habet esse et omnis locus in quo illud est. Iidem etiam dicunt ideo deum ubique dictum esse per praesentiam vel per potentiam, qui cuncta loca sunt ei praesentia et quae in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca et quicquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo

Gott nur der Kraft nach überall gegenwärtig sein ließ. Diese achteten darauf, daß nicht nur die Dinge als solche, sondern auch der Ort, der ihnen eignet, von Gott erhalten werden müßte. Es dünkte ihnen daher vermutlich eine Art Beschränkung zu sein, wenn der Erhalter des Raumes selber wieder in diesem seinem Wesen nach gegenwärtig sein solle. Deshalb nannten sie Gott allgegenwärtig, insofern er allem seine Kraft mitteilt und es so im Sein erhält. Gegen diese nun kämpft Petrus gleich Hugo [1]) mit aller Entschiedenheit an. Die Allgegenwart, meint er, schließe mehr in sich, als diese sich in ihrem Denken zurecht gelegt hätten [2]). Sie verlange, daß Gott nicht nur seiner Macht nach, sondern auch seiner Wesenheit nach überall anwesend sei [3]). Wollte man dies nicht zugeben, so müßte man ihn wenigstens in irgend einer Weise räumlich beschränkt nennen [4]).

Wie in der Abhandlung über die Allgegenwart geht der Sentenziarier auch in jener über die Allwissenheit Gottes mit dem genannten Viktoriner Hand in Hand. Es interessiert uns dabei wenig, daß er ihr nach den verschiedenen Beziehungen zu den Dingen auch verschiedene Namen beilegt [5]); uns ist es

per substantiam deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriae substantiae suae facit ut etiam loca sint et omnia quae in eis sunt. Diese Anschauung findet sich bei Plotin; cfr. Zeller, Philosophie der Griechen Bd. III, 2 p. 508 ff., doch konnte ich sie bei keinem damaligen Scholastiker finden.

[1]) loc. cit.

[2]) sent. I, 37, 7: Sed licet haec vera sint quae asserunt . . . . in illis tamen verbis quibus dicitur deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.'

[3]) sent. I, 37, 1: Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod deus ubique in omni creatura essentialiter, praesentialiter et potentialiter est.

[4]) sent. I, 37, 8: Postremo respondeant, quid potius de deo respondendum existiment, vel quod nusquam per essentiam sit vel quod ubique, vel quod alicubi, ita quod non ubique? Sed quis audeat dicere quod nusquam divina essentia sit vel quod alicubi, et non ubique sit? Si enim ita est alicubi, quod non ubique, ergo localis est. Auch August. epist. 187 ad Dard. Migne 33 p. 382 ff. steht auf seiner Seite.

[5]) sent. I, 35, 1: Wissen (scientia), Vorherwissen (praescientia), Vorherbestimmung (praedestinatio), Anordnung (dispositio), Vorsehung (providentia). Hugo Viet. de sacr. I ps. 2 cap. 9 Migne 176 p. 210 B.

darum zu thun, nur die wichtigsten Punkte herauszuheben und zu beleuchten. Darnach kommt dem Wissen des Ewigen die höchste Vollkommenheit zu. Es kann sich, weil identisch mit seinem Wesen, weder mehren noch mindern und deshalb auch nicht ändern [1]). Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft liegen in unfehlbarer Gewißheit vor ihm [2]). In ihm war die Welt schon gegeben, bevor sie ins Dasein kam [3]), in ihm ist auch alles, was da kommen soll. Aber dieses Wissen schließt für Gott keine Notwendigkeit zu handeln in sich. Es ist nicht die Ursache der Dinge, sondern nur unerläßliche Bedingung oder Voraussetzung derselben [4]), sonst müßte ja Gott, wie der Magister im Einklang mit Hugo und Boethius auf augustinischer Grundlage ausführt, auch der Urheber alles Übels sein [5]).

Neben dem höchsten Wissen eignet Gott auch noch die höchste Macht. Er kann thun, was er will, da er von niemandem gehindert oder geschädigt werden kann [6]). Nichts kann ihm widerstehen. Was er will oder nicht will, geschieht in

---

[1]) sent. I, 39, 1, 3: Ex hac auctoritate [Aug. de trinit. XV, 13, 14 Migne 42 p. 1075] clare ostenditur scientiam dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia dei omnino invariabilis est. . . . . Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia. cfr. Hugo Viet. sent. I, 12 Migne 176 p. 62 A.

[2]) sent. I, 39, 1 ff. . . . . 5 (kurze Zusammenf.): Sicut itaque et immutabiliter scit deus omnia quae fuerunt, et sunt et erunt . . . . praescit quoque omnia futura. cfr. Hugo Viet. sent. I, 12 Migne 176 p. 61 D ff.

[3]) siehe oben p. 58 ff.

[4]) sent. I, 38, 4: Ita etiam dicimus, scientiam vel praescientiam dei non esse causam eorum quae fiunt nisi talem sine qua non fiunt. cfr. Boethius, de interpret. edit. Basil. p. 371: Novit enim futura deus non ex necessitate evenientia, sed ut contingenter ita ut etiam aliud posse fieri non ignoret, quod tamen fiat ex ipsorum hominum et actuum ratione persciscat.

[5]) sent. I, 38, 2: Si enim dei scientia vel praescientia causa esset malorum, esset utique deus auctor malorum, quod penitus falsum est. cfr. Hugo Viet. sent. I, 12 Migne 176 p. 61 C ff. Mit Berufung auf Aug. XV, 13, 22 Migne 42 p. 1075.

[6]) sent. I, 42, 5: Hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia secundum duo apparet, scil. quod omnia facit quae vult et nihil omnino patitur; secundum utrumque dei omnipotentia verissime praedicatur, quia nec aliquid est, quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. cfr. Hugo Viet. de sacr. I ps. 2 cap. 22 Migne 176 p. 214 AB ff.

jedem Falle [1]). Auf seinen Wink tritt die Welt ins Dasein [2]), und seine Allmacht bewahrt sie vor dem Untergange und der Auflösung ins Nichts [3]). Ihm fügen sich die Naturkräfte in ihrem Wirken. Er schaltet mit ihnen im Wunder nach Belieben [4]). Auch das freie Thun des Menschen entzieht sich ihm nicht. Auch er muß seinen Plan vollziehen helfen, ob er will oder nicht will. Denn widersetzt er sich, so schreitet der Schöpfer über ihn hinweg und führt an ihm aus, was er sonst mit ihm gethan hätte [5]). Nur eine Schranke giebt es für ihn, und die liegt in der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens. Er kann nämlich nur das thun, was ihm geziemt und schicklich ist [6]). Doch das bedeutet für ihn keine Schwächung seiner Macht. Denn kann er auch nicht gehen, wie die Menschen, so kann er doch gehen machen [7]), und kann er auch nicht sterben, nicht sündigen und sich nicht täuschen, so ist

[1]) sent. I, 47, 1: Voluntas dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit et nihil fiat quod nolit.

[2]) Siehe oben p. 75 ff.

[3]) in epist. ad Hebr. I Migne 192 p. 405 D: Creatoris autem omnipotentia causa est subsistendi omni creaturae, quae virtus si ab eis, quae condidit, regendis aliquando cessaret, simul omnium rerum species et natura conciderent. cfr. Aug. de gen. ad litt. IV, 12, 22 Migne 34 p. 304; Zacharias v. Goldsboroug, concord. evang. I, 1 Migne 186 p. 48.

[4]) sent. II, 18, 7: Omnis creaturae cursus habet naturales leges; super hunc naturalem cursum creator habet apud se posse de omnibus facere aliud quam eorum naturalis ratio habet. . . . . cfr. Hugo Vict. sent. III, 3 Migne 176 p. 93 C ff.; Abaelard, introd. III, 7 Migne 178 p. 1111 C; August. de gen. ad litt. IX, 17, 32 Migne 34 p. 406.

[5]) sent. I, 47, 8, 1: His verbis evidenter monstratur, quod voluntas dei aeterna semper impletur de homine etiamsi faciat homo contra dei voluntatem. cfr. August. enchirid. cap. 107 Migne 40 p. 282: Utrumlibet horum (scil. malum et bonum) elegisset, dei voluntas fieret, aut etiam ab illo, certe de illo.

[6]) sent. I, 42, 7: Non ergo negavit (scil. August.) eum posse omnia quae convenit ei posse. cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 2 cap. 22 Migne 176 p. 214 B: Omnia quippe facere potest, praeter id solum quod sine eius laesione fieri non potest, in quo tamen non minus omnipotens, quia si id posset, omnipotens non esset.

[7]) sent. I, 42, 2. cfr. Abaelard, introd. III, 4, theol. christ. V Migne 178 p. 1092 AD; 1321 AB ff.

das für ihn erst recht kein Nachteil, denn dies bedingt keine Vollkommenheit, sondern im Gegenteile einen Defekt [1]).

Stimmt nun der Meister bis hieher gleich Hugo, seiner nächsten Quelle, durchweg mit Abaelard überein, so gestaltet sich die Lage für die folgenden Punkte völlig anders. Der Lombarde greift nämlich hierin gemeinsam mit dem Viktoriner seinen Lehrer in der schärfsten Weise an. Es hatte dieser in Wiederholung platonischer Gedanken behauptet, Gott hätte in seiner selbstlosen Liebe die beste Welt geschaffen, und es sei ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln, als er wirklich gehandelt habe [2]).

Dem gegenüber erklärt der Meister, wollte man dies zugeben, so müßte man seine absolute Allmacht beschränken und in ein Maß einzwängen [3]). Wollte man ferner der Welt jegliche höchste Vollkommenheit zuschreiben, so müßte man sie als Gott anerkennen, räumte man aber ihre Mängel ein, so liege darin das Geständnis, daß sie besser gemacht werden könne, daß also der Schöpfer auch noch Besseres hätte schaffen können [4]).

Der Sentenziarier verwirft demnach mit aller Entschiedenheit den Optimismus [5]). Es giebt ihm ja nur ein vollkommen-

[1]) sent. I, 42, 3, 4. cfr. Abaelard, sic et non XXXII Migne 178 p. 1393 B, besonders 1394 A.

[2]) introd. ad theol. III, 5 Migne 178 p. 1094 A; 1096 C; 1098 C; theol. christ. V Migne 178 p. 1324 A ff.; 1330 B. Interessant ist dabei, wie er vor allem Augustinus in seinem Sinne ausbeutete. Abgesehen vom Timäus des Chalcidius konnte er die Anschauung auch finden bei Apulejus, de dogm. Plat. I, 8, 198 edit. Goldbacher p. 70; Claud. Mam. de stat. animae I, 5 edit. Engelbrecht p. 39.

[3]) sent. I, 43, 1: Quidam tamen de suo sensu gloriantes dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt .... Aiunt enim: Non potest deus aliud facere quam facit nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit. cfr. Hugo Vict. sent. I, 14 Migne 176 p. 68 C ff.

[4]) sent. I, 44, 2: Sed si ita summe bonum dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, iam creatura creatori aequatur. Si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius, quod ei deest, capere ipsa non valeat, iam hoc ipsum non posse defectionis est, non consummationis; et potest esse melior si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo deus meliorem rem facere quam facit. cfr. Hugo Vict. de sacr. I ps. 2 cap. 22 Migne 176 p. 216 A ff.

[5]) Es ist daher unbegreiflich, wie Lieber, Hugo von St. Viktor und die theol. Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832 p. 368, behaupten konnte, der Lombarde sei dem Optimismus geneigt.

stes Wesen; und das ist Gott. Es könnte sogar nicht mehrere geben, denn entweder müßte dem einen eine Bestimmtheit fehlen, die der andere hätte, und dann wäre es nicht Gott, oder sie wären alle gleich vollkommen, und dann wären sie sämtlich bis auf einen überflüssig [1]). Was also Laktantius [2]) einst in diesem Punkte niederschrieb, das reproduciert hier der Meister gemeinsam mit Anselm [3]) und Hugo [4]) in vollster Treue, und er bleibt damit hier wie in allen übrigen Angaben auf dem Boden der Kirchenlehre stehen, so daß die kommenden Zeiten an ihm nur lernen konnten.

Trinität.

Es wäre sonderbar gewesen, hätte die Scholastik in ihrem Bemühen, Gottes Wesen zu erfassen, sich nicht an das Dogma der Trinität herangemacht. Sie mußte sich dazu um so mehr angespornt fühlen, als ihr hierin ihr größtes Vorbild, Augustin, als leuchtendes Beispiel vorangegangen. Natürlich war es dabei für das Resultat von großer Wichtigkeit, ob ein Lehrer die Schranken des menschlichen Erkennens enger oder weiter zog. So sah z. B. Abaelard in seinem Vertrauen auf die Vernunft in diesem Lehrpunkte überhaupt kein undurchdringliches Geheimnis. Nach ihm hatten schon die Heiden das Glück, es vollständig zu erkennen [5]). Gegen ihn aber erhob sich die streng orthodoxe Richtung, welche an der Unbegreiflichkeit desselben in jedem Falle festhielt. Und ihr gehörte neben Hugo von St. Viktor [6]), um die früheren, besonders Anselm [7]), zu übergehen, auch

[1]) sent. I, 3, 22; 4, 1: Intelligit enim unum deum esse unam essentiam, quia si duo essent vel uterque insufficiens esset vel alter superflueret, quia si aliquid deesset uni, quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio. Si vero nihil uni deesset, quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret.

[2]) institut. I, 3.

[3]) monolog. cap. 4 Migne 158 p. 150 A.

[4]) sent. I, 4; de sacr. I ps. 3 cap. 12 Migne 176 p. 47 C; 220 C; cfr. Abaelard, theol. christ. V Migne 178 p. 1319 AC.

[5]) introd. I, 17; theol. christ. I; exposit. in epist. ad Rom. Migne 178 p. 1012 D; 1139 C; 802 D ff. introd. II, 2 p. 1039 B: Ex quibus aperte apostolus dicit eis (scil. gentilibus) quoque mysterium trinitatis fuisse revelatum.

[6]) sent. I, 6 Migne 176 p. 51 A ff.

[7]) Menol. cap. 64 Migne 158 p. 210 B.

unser Lombarde an. Ihm erscheint es als unmöglich, die Dreieinigkeit bis in ihr innerstes Wesen hinein zu erklären. Ihr Glanz blendet ja den Beschauer. Die Sinne versagen, der Verstand staunt, die Sprache gesteht ihre Ohnmacht, wir können nur schweigen im Angesichte der unendlichen Fülle [1]). Die Heiden konnten von ihr kein eigentliches Bild haben. Nur die Proprietäten, welche den einzelnen Personen in ihrer Thätigkeit zukommen, konnten sie fassen, den Träger dieser Äußerungen aber niemals erschließen. Sie kannten nur die Wirkung, nicht aber deren Urheber. Gleich Wanderern, die aus weiter Ferne ihr Ziel nur dunkel und verschleiert sehen, ahnten auch sie nur den Umriß, nicht den Kern des Mysteriums [2]).

Das unbedingte Festhalten an diesen vollständig augustinischen Sätzen brachte es mit sich, daß der Magister seinen Erklärungsversuchen nur die Beweiskraft einer Analogie zusprechen konnte. Von einer Selbständigkeit freilich ist dabei auch keine Rede. Es kann ihm indes daraus nur ein relativer Vorwurf gemacht werden. Alle seine Zeitgenossen, selbst Hugo und in seiner Art auch Abaelard, haben ja hier den Bischof von Hippo fast vollständig ausgeschrieben. Petrus folgte also im Grunde nur ihrem Beispiele, nur daß er ähnlich wie bei den Gottesbeweisen in aller Kürze referiert und sozusagen nur darauf hinweist, wie allenfalls die Analogie auszuführen wäre. Nur ein Gleichnis führt er etwas eingehender durch.

Ein erstes Nachbild der Trinität findet der Meister nun gegeben in den drei Hauptgruppen der Schöpfung: in der reinen

---

[1]) sent. I, 33, 5: Immensum est, quod exigitur et incomprehensibile; extra significantiam est sermonis, extra sensus intentionem, non enuntiatur, non attingetur, non tenetur; verborum significantiam rei ipsius natura consumit; sensus contemplationem imperspicabile lumen obcaecat, intelligentiae capacitatem, quod fine nullo continetur, excedit. Mihi ergo in sensu labes est, in intelligentia stupor, in sermone vero non iam infirmitatem sed silentium confitebor.

[2]) in epist. ad Rom. Migne 191 p. 1328 D ff.; sent. I, 3, 6: Ecce ostensum est, qualiter in creaturis aliquatenus imago trinitatis imitatur. Non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia trinitatis potest haberi vel potuit .... Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt trinitatem deficientes in contuitu trinitatis ut magi pharaonis in tertio signo. cfr. August. de civit. dei X, 29, 1 Migne 41 p. 307.

Geister- oder der Engelwelt, in der geistig-körperlichen Menschenwelt und in der reinen Körperwelt [1]). Eine andere, wenn wir wollen, mehr auf metaphysischer Betrachtung beruhende Ähnlichkeit liegt ihm in jedem Dinge vor; denn in jedem findet sich eine Einheit, welche sich in der Substanz darstellt, eine Spezies, welche mit den Accidenzien zusammenfällt, und eine gewisse durch die Einheit begründete Harmonie, welche beim Körper in Maß und Gewicht, beim Geiste in Liebe und Freude zum Ausdruck kommt. In der Anwendung dieser Angaben auf die Gottheit sieht er nun in der Einheit den Vater, in der Spezies, welche den Namen Form trägt, den Sohn als den Urgrund aller Formen, in der Harmonie endlich den Geist, als den Begriff aller Liebe und Güte symbolisiert [2]). Eine dritte Ähnlichkeit will er dann mit Hugo und Abaelard in den Eigenschaften der potentia, sapientia und bonitas finden, welche in der ganzen Welt zu tage treten sollen [3]). Natürlich treffen wir bei ihm auch die ganz geläufige Analogie, welche Augustin in den drei Grundkräften der Seele: in memoria, intelligentia und

---

[1]) sent. II, 1, 11: Primo de rationali et spirituali (scil. creatura) i. e. de angelis agendum videtur . . . deinde ad considerationem corporeae tam illius quae est rationalis quam illius quae non est rationalis descendat, ut trinitatis increatae sacramentum tripartitae creaturae . . . . sequatur documentum.

[2]) sent. I, 3, 6: Haec enim quae arte divina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum; et aliqua specie formatur sicut sunt figurae vel qualitates corporum et doctrinae vel artes animarum, et ordinem aliquem petit aut tenet sicut sunt pondera et collationes corporum et amores vel delectationes animarum et ita in creaturis praelucet vestigium trinitatis. In illa enim trinitate summa origo est omnium rerum et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio [Aug. de trinit. VI, 10, 12 Migne 42 p. 932; de natura boni cap. 18 Migne 42 p. 556]. Summa autem origo intelligitur deus pater . . . . perfectissima pulchritudo intelligitur filius . . . . quae forma est omnium quae ab initio facta sunt . . . . quae tamen nec omnia fierent, nisi deus summe bonus esset . . . . quae bonitas intelligitur spiritus sanctus. cfr. Abaelard, theol. christ. I, 2 Migne 178 p. 1124 A.

[3]) sent. I, 34, 6—9; in epist. ad Rom. Migne 191 p. 1329 A; Hugo Vict. de sacr. I ps. 3 cap. 27 Migne 176 p. 229 A; Abaelard, in epist. ad Rom.; theol. christ. I, 2 Migne 178 p. 804 C; 1124 A.

voluntas [1]) oder in mens, intelligentia und amor begründet sieht. Wie Bewußtsein, Bewußtseinsinhalt und Wille niemals isoliert von einander thätig sind, sondern immer aufs innigste mit einander verwachsen sind, so sind auch Vater, Sohn und Geist im göttlichen Wesen zur größten Einheit vereinigt, aber doch wieder verschieden von einander, nicht wie Accidenzien von ihrer Substanz, sondern so, wie die Personen sich von einander unterscheiden.

Der Meister bewegt sich demnach mit seinen Darlegungen ganz auf dem Boden der alten Überlieferung. Er wollte allem Anscheine nach auch nichts anderes bringen. Daher kam es, daß er die neupythagoreische Zahlenspekulation, wie sie in diesem Punkte in der Schule von Chartres im Gange war und durch Thierry ihre Vertretung fand, völlig beiseite ließ. Es mochte ihn wenig anmuten, sich wie dieser an Boethius [2]) anzulehnen und zu sagen: Die Eins mit sich selber multipliziert, giebt wieder nur ein Eins und diese ist mit der erzeugenden Eins völlig gleich. Ähnlich erzeugt auch die Eins in der Gottheit, der Vater, wiederum nur eine Einheit, den Sohn, zwischen beiden aber besteht die Beziehung der absoluten Gleichheit, welche den Geist andeutet [3]); es mochte ihn dies wenig anmuten, denn keine der Autoritäten, die er besonders schätzte, kannte eine derartige Analogie.

V. Ethik.

Da in der scholastischen Ethik die Gotteslehre notwendig vorausgesetzt ist, so müssen wir erst nach den theologischen

[1]) sent. 1, 37, 1 ff.; in ps. 4, 7 Migne 191 p. 88 B; cfr. Hugo Vict. spec. eccl. 9 Migne 177 p. 377 C; Anselm, monol. cap. 48; 59; bes. 67 Migne 158 p. 199 C; 200 B; 213 B. August. de trinit. X, 12, 19; XV, 7, 12; IV, 21, 30 Migne 42 p. 984; 1065; 910.

[2]) de arithmetica II, 4 edit. Basil. p. 1328: Ita etiam unitas in seipsa multiplicata nihil procreat. Semel enim unum nihil aliud ex se gignit quam ipsa est.

[3]) Über Thierry von Chartres siehe Hauréau, hist. de la philos. scol. I p. 392 ff.; p. 397 Anm. 1 ff.: Generatio igitur numerorum ab aliis numeris secundum arithmeticam multiplex et varia est .... Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas .... Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem.

Erörterungen der Ethik unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Wir werden also hier die Grundsätze zur Darstellung bringen, die wir beim Lombarden entdecken können. Der Zweck unserer Abhandlung bringt es dabei notwendig mit sich, die dogmatischen Probleme soviel als möglich aus dem Spiele zu lassen und nur dort auf sie zurückzugreifen, wo es der Zusammenhang und die Deutlichkeit verlangen.

Freiheit des Willens und Objekt der freien Willensthätigkeit.

Schon im Vorausgehenden konnten wir wiederholt darauf hinweisen, daß der Magister den Anschluß an Abaelard suchte. Ebenso klar tritt uns dies hier entgegen, wo es sich um die Bestimmung der Freiheit, der Grundvoraussetzung der Ethik, handelt. Aber es ist nicht Abaelard allein, auf dem der Meister aufbaut; im Gegenteile, wir stoßen auf eine so durchgreifende Verwertung Hugonischer Gedanken, daß wir diese in erster Linie als maßgebend für unseren Sentenziarier bezeichnen müssen. Für Petrus war eine solche Verquickung beider Lehren um so leichter möglich, als sie auf die Autorität Augustins hin in dem hier in Frage stehenden Punkte völlig übereinstimmten.

Gleich Abaelard [1]) beruft sich nun der Magister vor allem auf die Definition, welche Boethius [2]) von der Freiheit giebt. Darnach versteht er darunter das liberum de voluntate iudicium [3]), mit anderen Worten, das freie Wahlvermögen, das die Indifferenz für Entgegengesetztes zur Voraussetzung hat. Die Freiheit, meint er im Anschluß an Hugo, verlangt, nicht nur das Böse, sondern auch das Gute vollbringen zu können [4]). Es fragt sich dabei, welche Faktoren die menschliche Freiheit be-

---

[1]) introd. III Migne 178 p. 1110 A.

[2]) de interpret. III edit. Basil. p. 360.

[3]) sent. II, 25, 1: Redeamus ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definientes dixerunt „liberum de voluntate iudicium". Der Lombarde geht nach dem Wortlaut des Satzes zunächst auf Abaelard (loc. cit.) zurück.

[4]) sent. II, 25, 13: Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa, qua magis liber est ad malum, et alia qua quis liber est ad bonum faciendum etc. cfr. Hugo Vict. sent. III, 9 Migne 176 p. 104 C.

dingen. Der Lombarde fordert dafür, wie der Viktoriner und Isidor von Sevilla, zwei, nämlich Vernunft und Willen. Erstere unterscheidet zwischen Gut und Böse und legt ihr Resultat dem Willen vor. Dieser aber bewegt sich in spontaner Strebigkeit zu dem Erkannten hin; ob zum Guten oder zum Bösen, ist vollständig ihm überlassen [1]).

Nach diesen Angaben möchte man glauben, Petrus trete direkt gegen Anselm von Canterbury auf, der in der Freiheit zunächst nichts anderes sah, als die Fähigkeit des vernünftigen Wesens, den von Gott empfangenen guten Willen um seiner selbst willen zu bewahren [2]), der also entschieden gegen die Freiheit in seinem Sinne ankämpft. Und doch ist der Widerspruch nur ein scheinbarer. Nicht die Wahlfreiheit als solche, das Vermögen, gleichmäßig zwischen Schlechtem und Gutem wählen zu können, bildet für ihn das Wesen der Freiheit, sondern nur das Erhaben-sein über die Notwendigkeit, über jeglichen inneren und äußeren Zwang. Es steht ihm mit Augustin und Hugo fest, daß der Mensch nach der ersten Sünde ohne fremde Hülfe nicht Gutes thun könne, und es frägt sich, ob hier noch von Freiheit die Rede sein könne. Zur Lösung dieser Schwierigkeit betont er, daß den Menschen auch in diesem Zustande keine Notwendigkeit treibe, denn es fehle ihm nur die accidentelle Fähigkeit, nicht sündigen zu können, nicht aber die substanzielle Zwangslosigkeit [3]). Er sieht dann mit Abaelard

---

[1]) sent. II, 24, 5: Et dicitur liberum, quantum ad voluntatem quae ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium vero, quantum ad rationem, cuius est facultas et potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero, quod bonum est . . . .; sent. II, 25, 1: Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicet vel iudicare potest. cfr. Hugo Viet. sent. III, 8 Migne 176 p. 101 C: Et consistit in duobus: in voluntate et ratione: Liberum namque dicitur quantum ad voluntatem, arbitrium quantum ad rationem. Rationis est videre quid sit eligendum vel non; voluntatis est appetere etc. cfr. Isidor Hispal. de differ. II, 32, 115 Migne 83 p. 87 C: Arbitrium est voluntas liberae potestatis, quae per se sponte vel bona vel mala appetere potest. cfr. Pullus, sent. II, 4 Migne 186 p. 720 C.

[2]) de lib. arbitr. III Migne 158 p. 494 B: Illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

[3]) sent. II, 25, 8: Ecce liberum arbitrium dicit (scil. August.) hominem

und dem Bischof von Hippo, daß Gott und die Engel und Heiligen nicht mehr sündigen können und dennoch frei sind, und wiederum erklärt er sich die Sache dadurch, daß er sagt, sie seien frei, weil sie innerlich nicht gezwungen wären [1]). Damit steht es dann im Einklang, wenn er sich ein andermal ausdrücklich mit Honorius von Autuń auf den augustinischen Satz beruft: Der Mensch ist frei zur Sünde, denn kein Fatum, kein Zwang vermögen ihn mit unzerreißbaren Ketten festzuhalten [2]). Natürlich mußte bei solcher Ansicht die Definition des Boethius unserem Magister als zu weit erscheinen. Daher modifizierte er sie gemeinsam mit Abaelard dahin, daß er sagt, der Wille werde dann frei genannt, wenn er ohne Zwang und Notwendigkeit das anstreben oder erwählen könne, was die Vernunft ihm vorstelle [3]).

Bei dieser Fassung des Begriffes leuchtet die Harmonie mit der oben angeführten Anselmischen Stelle von selber ein. Die Parallele läßt sich aber noch weiter ausdehnen und so zeigen, daß er wie Hugo und Abaelard im Kerne nur die Anschauung des Erzbischofes von Canterbury teilt. In dürren Worten und ausgehend von den nämlichen Erwägungen erklärt ja dieser, daß die Möglichkeit zur Sünde in keiner Weise zum

amisisse; non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem a necessitate sed libertatem a miseria et peccato .... 9: Est namque libertas triplex, scil. a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate et ante peccatum et post aeque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud deum iudicatur, quae semper a necessitate libera est et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas et ideo nec meritum. Haec libertas in omnibus est tam in malis quam in bonis..... cfr. Hugo Vict. sent. III, 9 Migne 176 p. 102 AC. August. enchirid. 30, 9 Migne 40 p. 246 ff. cfr. sent. II, 25, 13, 16.

[1]) sent. II, 25, 1; cfr. Abaelard, introd. III, 7 Migne 178 p. 1110 D ff.; August. Enchirid. 105, 28 Migne 40 p. 281.

[2]) in ps. 31, 6 Migne 191 p. 320 D: Ita clamet aeger [= peccator] ad medicum et dicat: cum libero arbitrio creavit me deus: ideoque si peccavi, ego peccavi, non fatum, non fortuna, non diabolus me cogit sed ego persuadenti consensi. cfr. Honorius August. de libero arbitr. cap. 2 Migne 172 p. 1224 A; August. ennarr. in ps. 40 n. 6 Migne 36 p. 458.

[3]) sent. II, 25, 5: Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit. cfr. Abaelard, introd. III Migne 178 p. 1110 D. cfr. August. Ench. 105, 28 Migne 40 p. 281.

Wesen der Freiheit gehöre, sondern nur äußerlich und zufällig dem Willen anhafte [1]). Er hebt dann auch hervor, daß der sündelose Mensch allein über die echte Freiheit verfüge [2]), und wenn er immerwährend darauf hinweist, daß dem Menschen wenigstens die Fähigkeit, das Gute zu wollen, stets erhalten bleibe, wenn er auch faktisch immer sündige [3]), so sagt er damit zur Genüge, daß frei sein für ihn nur soviel heiße, als keinem Zwange unterliegen. Diese Übereinstimmung wird uns erklärlich, wenn wir bedenken, daß Augustinus für sie die gemeinsame Quelle ist [4]). Für den Lombarden ergiebt sich dies noch speziell aus einem anderen Orte, an dem er die Frage, wann denn der Mensch glücklich sei, ganz im Anschluß an diesen Kirchenvater beantwortet. Er erwähnt nämlich mit diesem einmal eine Meinung, nach welcher der allein wahrhaft glücklich wäre, der alle seine Wünsche, ob gut oder bös, erfüllen könne. Dagegen streitet er nun und behauptet seinerseits, daß nur derjenige wirklich glücklich sein könne, der in seinem Thun von jeglicher Sünde frei sei [5]). Wie leicht ersichtlich, bestätigt diese Bemerkung vollauf, was wir oben dargelegt haben.

[1]) de libero arbitrio cap. 1 Migne 158 p. 490 B: Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi .... cap. 2 p. 491 C: Non ergo pertinet ad libertatem arbitrii, quod sic est extraneum a libertate.

[2]) de lib. arb. cap. 1 p. 491 A: Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere.

[3]) ibid. cap. 3 p. 492 C: Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt ut iam non sine alia gratia, quam erat illa quam prius habuerant, illa libertate uti non valeant. cfr. bes. cap. 6 p. 498 u. cap. 9 p. 503. Warum dieser letztere Gedanke etwas zurücktritt, wird uns begreiflich, wenn wir die Tendenz dieser Schrift beachten, welche beweisen will, daß nur die Wahlfreiheit zwischen Gut und Gut zum Wesen der Freiheit gehöre.

[4]) Wir müssen uns hier mit der Behauptung begnügen und können zum Beweise nur auf unsere Anmerkungen verweisen.

[5]) sent. IV, 49, 2: Omnes autem beati habent quod volunt quamvis non omnes qui habent quod volunt, continuo sint beati: continuo autem miseri qui vel non habent quod volunt vel id habent, quod non recte volunt. Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae vult et nihil vult male etc. cfr. August. de trinit. XIII, 5, 8 Migne 42 p. 1019; de civit. dei XIV, 11, 1 Migne 41 p. 418.

Aus all dem Gesagten geht aber hervor, daß das Objekt unseres Wahlvermögens sittlich Erlaubtes oder Unerlaubtes bildet. Doch ist das nur innerhalb gewisser Grenzen der Fall. Nicht das Vergangene, auch nicht das Gegenwärtige, sondern nur das Zukünftige ist unserem Ermessen überlassen. Vergangenes und Gegenwärtiges nicht, weil sie als unveränderliche Thatsachen schlechthin unserem Belieben entrückt sind. Doch auch in den kommenden Dingen sind wir nicht in allweg frei. Die eigene Natur zieht hier dem Willen die Schranken, denn nur das kann Ziel seines freien Strebens sein, was in seiner Machtsphäre liegt [1]). Wie weit nun aber diese Machtfülle des Strebevermögens sich erstreckt, können wir nirgendwo erfahren, auch nicht bei den Quellen, aus denen der Meister seine Überzeugung geschöpft hat. Denn Hugo von St. Viktor [2]) und Abaelard [3]) geben uns darüber ebenso wenig Aufschluß.

Doch wie dem auch sei, im Großen und Ganzen treffen wir bei unserem Sentenziarier alle jene Grundsätze, die uns bei den Späteren entgegentreten. Thomas von Aquin [4]) z. B. be-

[1]) sent. II, 25, 2: Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium vel ad praesens vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est nec in potestate nostra est, ut tunc sit vel non sit, quando est, potest enim non esse vel aliud esse postea sed non potest non esse dum est vel aliud esse dum est i. e. quod est. Sed in futuro an hoc sit vel illud ad potestatem liberi spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi veniunt, sed ea tantum, quae per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere quod in eius nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione aeque fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

[2]) sent. III, 9 Migne 176 p. 102 B: Die gerade zitierte Stelle ist bis: si quis enim etc. wörtlich hier gegeben.

[3]) introd. ad theol. III Migne 178 p. 1110 B, wo der Teil von si quis enim etc. zu finden ist.

[4]) cfr. z. B. sum. contr. gent. I, 88: Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte. . . . . Deus autem alia a se non ex necessitate vult; s. th. II, 1 q. 1 a 1: Unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. I q. 83, a 1: Agit (homo scil.) libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita. sent. II. dist. 25 q. un. a. 1 ad 1: Ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest; sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit et hoc deo convenit. Bona enim quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.

wegt sich sogar manchmal in ähnlichen Worten, was allerdings auch durch die Natur der Sache bedingt sein kann. Wir dürfen demnach in dieser Hinsicht die Leistung des Meisters in keiner Weise unterschätzen.

Glückseligkeit.

Das Ziel, nach dem wir alle verlangen, ist die Glückseligkeit. Honorius von Autun sagt von diesem Verlangen, es liege ebenso in der Natur des Menschen, wie der Wunsch, zu leben [1]). Den gleichen Gedanken verficht auch unser Meister, nur daß er ihn im innigen Anschluß an den Bischof von Hippo noch weiter ausführt und eingehender erörtert.

Es steht ihm also fest, daß wir alle nach dem Glücke trachten. Mag es der eine in der Tugend, der andere in der körperlichen Lust, ein dritter endlich in irgend etwas anderem suchen: nach der Glückseligkeit strebt ein jeder mit feurigstem Eifer [2]).

Diese besteht aber zunächst in nichts anderem, als in der subjektiven Freude, in der Lust. Das Höchste ist es ja, eine Sache zu genießen, d. h. sie mit Freuden zu gebrauchen und in ihr mit Befriedigung zu ruhen [3]). Darum zielt all unser Sorgen und Denken auf dieses ab [4]). Indes nicht die Lust als

[1]) de lib. arbitr. cap. 6 Migne 172 p. 1226 A: Omnis homo naturaliter vult beatum esse sicut naturaliter vult vivere.

[2]) sent. V, 49, 2: Si eam omnes noscerent, non ab aliis putaretur in virtute animi ab aliis in voluptate corporis ab aliis atque aliis alibi atque alibi [Aug. de trinit. XIII, 4, 7 Migne 42 p. 1018] . . . . Ait enim Cicero in Hortensio: Beati certe omnes esse volumus. Absit ut hoc falsum esse dicamus [August. de trinit. XIII, 4, 7 Migne 42 p. 1019] . . . quapropter quoniam verum est quod omnes homines esse beati velint idque ardentissimi amore appetant et propter hoc caetera quaecunque appetant . . . . sequitur ut omnes beatam vitam sciant [Aug. de trinit. XIII, 5, 8 Migne 42 p. 1020] . . . . Beatos autem esse velle, omnium hominum est [Aug. de trinitate XIII, 8,11 p. 1022].

[3]) sent I, 1, 3, 5: Frui autem est uti cum gaudio . . . . ideoque omnis qui fruitur, utitur, assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis [August. de trinit. X, 11, 17, p. 982] . . . . 9) fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit [Aug. de trinit. X, 10, 13 p. 981].

[4]) sent. II, 38, 6; in ps. 7, 10 Migne 191 p. 116 B: Ipse enim sola scrutatur corda i. e. quod quisque cogitet et reus scil. quid quemque delectet,

solche ist das letzte Ende unseres Handelns, sondern ein Etwas, eine Sache, die uns Lust gewährt. Es kann dies aber nicht die Charakterstärke sein, denn viele streben nicht nach einer solchen und wollen dennoch nach dem Glücke trachten; es kann dies auch nicht irgend ein anderes Ding [1]) sein, sondern einzig und allein Gott, der in seiner unwandelbaren, absoluten Vollkommenheit uns ganz zu beseligen vermag. Nur wenn wir ihn, den Dreieinigen, im Genusse besitzen, d. h. in Liebe mit ihm vereinigt sind [2]), wird uns auch dauernde Freude zu teil [3]). Denn nur das Unvergängliche, das Ewige kann mit Recht Gegenstand des Genusses sein [4]). Von der Gottheit allein kann deshalb der Ausdruck *frui* im eigentlichen und ursprünglichen Sinne gebraucht werden, da er ja soviel sagt, als eine Sache um ihrer selbst willen lieben und so Lust haben [5]).

Alle anderen Dinge können darum nicht Endziel unseres Thuns, sondern nur Mittel zum Zwecke sein. Um ihrer selbst willen sind sie nicht zu erstreben, und so bilden sie denn auch für unsere Thätigkeit nicht den Ruhepunkt für eine endgültige Rast, sondern nur ein Durchgangsstadium [6]). Von

---

quia finis curae et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire. cfr. Aug. enarr. in ps. 7, 10 n. 9 Migne 36 p. 103.

[1]) sent, IV, 49,2.

[2]) sent. I, 2, 2, 3: Frui autem est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. cfr. August. de doctr. christ. 1, 4, 4 Migne 34 p. 20.

[3]) sent. II. 38, 1: Finis autem bonae voluntatis beatitudo est, vita aeterna, ipse deus. cfr. Aug. de trinit. XI, 6, 10 Migne 42 p. 992; ferner sent. I, 1, 2: Res igitur, quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. Eadem tamen trinitas quaedam summa res est communisque omnibus fruentibus. Daß Abaelards Dialog inter philos. Jud. et Christ. den gleichen Gedanken schon ausspricht, begründet keine Abhängigkeit unseres Meisters, sondern ist in dem Christentume beider gegeben.

[4]) sent. I, 1, 2: In omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quae aeternae et incommutabiles sunt. cfr. August. de doctr. christ. I, 4, 4 Migne 34 p. 20 ff.

[5]) sent. I, 1, 5: Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus est, quod non est faciendum nisi in illa trinitate i. e. summo et incommutabili bono. cfr. Aug. de doctr. christ. I, 33, 37 Migne 34 p. 33; ferner in ps. 17 p. 39 Migne 191 p. 200 C; cfr. August. enarr. in ps. 17, 36 Migne 36 p. 152.

[6]) sent. I, 1, 2: Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Unde Augustinus [de doctr. christ. I, 4, 4 Migne 34 p. 21] utendum

dieser allgemeinen Regel ist auch die Tugend nicht ausgenommen. Sie kann und darf zwar auch für sich von uns verlangt werden, da sie uns mit aufrichtiger Freude erfüllen kann, aber sie darf es nicht im ausschließlichen Sinne, sondern nur unter der Bedingung, daß man nicht bei ihr stehen bleibt und in ihr das letzte Ziel erblickt. Von ihr aus müssen wir noch vorwärts zu jenem Höchsten eilen, das als Äußerstes und Bestes unserer liebenden Sehnsucht entgegentritt [1]). Also im Grunde genommen dürfen auch die Tugenden nur gebraucht, nicht genossen werden.

Mit dieser ganzen Darstellung über die Würde der Tugend will der Meister zwei sich äußerlich widersprechende Ansichten vereinigen. Die eine von ihnen will mit Augustin die Tugend gleich allen anderen endlichen Dingen nur als Durchgangsstadium, als Mittel zum ewigen Leben betrachtet wissen, die andere will mehr im stoischen Sinne, aber im Anschluß an Ambrosius behaupten, es habe auch in Bezug auf sie der Ausdruck *frui* seine Geltung, d. h. sie dürfe um ihrer selbst willen erstrebt und geliebt werden [2]). Wie man sieht, schlägt Petrus einen Mittelweg ein, wobei ihn sein Streben, die beiden Autoritäten in Harmonie zu bringen, auch auf die richtige Erklärung der ambrosianischen Stellen führte [3]).

---

est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur. Die Anmerkungen 2, 4, 6 p. 125 finden sich auch bei Hugo v. St. Victor sent. I, 10 Migne 176 p. 57 A ff. und Abaelard, sic et non cap. 8; theol. christ. IV Migne 178 p. 1363 B, 1262 D, freilich in einem anderen Zusammenhange.

[1]) sent. I, 1, 8: Nos autem harum quae videtur auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petendae et amandae sunt et tamen propter solam beatitudinem: propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui posessores sincera et sancta delectatione et in eis pariunt gaudium spirituale. Verum tamen non est hic consistendum sed ultra gradiendum, non hic haereat dilectionis gressus, neque hic sit dilectionis terminus, sed referatur hoc ad illud summum bonum cui soli omnino inhaerendum est, quia illud propter se tantum amandum est et ultra illud nihil quaerendum est; illud est enim supremus finis.

[2]) Der Magister führt beide sent. I, 1, 8 vor und gibt zugleich augustinische und ambrosianische Stellen an.

[3]) cfr. Stöckl, Gesch. der Phil. Bd. I p. 287 n. 9 et 10.

Moralität der menschlichen Handlungen.

Damit wir die Glückseligkeit, der wir alle zustreben, auch wirklich erreichen, müssen wir unserm Thun und Handeln eine bestimmte Richtung geben, wir müssen mit anderen Worten das Böse meiden, das Gute aber thun. Es fragt sich nun, welches denn in erster Linie der Faktor sei, der unserer Thätigkeit den Stempel der moralischen Güte oder Schlechtigkeit aufdrückt.

Um hierin einigermaßen zum Verständnis vorzudringen, ist es vor allem notwendig, die Anschauungen Abaelards in Kürze kennen zu lernen. Man behauptet mit gutem Grunde, dieser Meister habe mit besonderem Nachdruck das subjektive Moment zur Geltung gebracht [1]). Man kann aber mit gleichem Rechte noch hinzufügen, ohne Augustin wäre er niemals auf seine Höhe gelangt. Den Beweis dafür müssen wir uns allerdings auf eine andere Gelegenheit versparen, denn in diesem Zusammenhange fällt es nicht auf unseren Weg, zu untersuchen, inwieweit er augustinische Stellen einseitig betont und so sein Resultat gewinnt. Was uns hier interessiert, ist die Erscheinung, daß der Lombarde mit Angaben aus dem gleichen Kirchenlehrer gegen ihn vorgeht und so im letzten Kerne Augustin gegen Augustin ausspielt. Die Gegensätze, welche jener im konsequenten Denken aus den Werken des großen Afrikaners entfernte, bringt demnach er wieder zum Vorschein, allerdings nicht in der Absicht, der Autorität des Bischofs von Hippo zu schaden, sondern nur, weil er glaubt, ihn besser zu verstehen.

Nach dem Verfasser der Ethik bemißt sich nun der moralische Wert unserer Handlungen einzig und allein nach der Absicht, die ihnen zu Grunde liegt oder, von einem anderen Gesichtspunkte aus, nach der Zustimmung oder Zurückweisung, die wir unserem Begehren zu teil werden lassen [2]). Nur die Intention ist es, welche ethisch in Betracht kommt. Alle Hand-

[1]) Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie Bd II. p. 195. VIII. Aufl.

[2]) z. B. ethica cap. 3 Migne 178 p. 636A: Hunc vero consensum (scil. peccato) proprie peccatum nominamus. cap. XI. p. 652 C: Unde ab eodem homine cum in diversis temporibus idem fiat, pro diversitate tamen intentionis eius operatio modo bona modo mala dicitur. cfr. cap. 12 p. 652 D; cfr. Isidor Hisp. sent. 27,1 Migne 83 p. 628.

lungen sind an sich indifferent, weder schlecht noch gut. Sie können den moralischen Wert unseres Thuns weder mindern noch mehren noch überhaupt beeinflussen [1]).

Die Wucht dieser Sätze hatte auch bei unserem Lehrer ihre Wirkung. Auch er legt dem Zwecke, der Absicht, die größte Bedeutung bei. Ausgehend von augustinischen und ambrosianischen Stellen erklärt er offen [2]), der Zweck sei es, der ein Werk gut oder böse mache; denn jene Handlungen seien schlechthin gut, die aus guter Absicht hervorgingen und im guten Willen ausgeführt würden, böse aber jene, welche auf einer verkehrten, sündhaften Berechnung beruhten. Der Affekt ist es nach ihm, der unserem Thun den Namen giebt. Ist dieser gut, so ist auch die Ausführung gut, ist er schlecht, so ist es auch diese. Im Hinblick auf die Belohnung sagt er dann an einer anderen Stelle [3]), die bei Abaelard und beim Bischof von Hippo ein Analogon hat, es könne niemand in Zweifel kommen, daß der Wille nach seiner Absicht müsse beurteilt werden, ob er gut oder böse, Sünde oder Gnade sei. Es stimmt auch damit völlig überein, wenn er mit Augustin die Sünde

[1]) ethica cap. 3 p. 642 B: Nihil ergo ad augmentum peccati pertinet, qualiscunque operum exsecutio et nihil animam nisi quod ipsius coinquinat, hoc est consensus, quem solummodo peccatum esse diximus in voluntate eam praecedentem vel actionem operis subsequentem. Etsi enim velimus vel faciamus, quod non convenit, non ideo tamen peccamus, cum haec frequenter sine peccato contingunt. cfr. ibid. p. 639 B ff.; 640 B ff.; 641 B; 643 A etc. cfr. prolog. sic et non Migne 178 p. 1345 C: Nec . . . . peccato imputandum est quicquid ex caritate ad aliquam aedificationem dicitur, cum apud dominum omnia discuti iuxta intentionem constet.

[2]) sent. II, 40, 1: Nam simpliciter ac vere sunt boni illi actus, qui bonam causam et intentionem i. e. qui voluntatem bonam comitantur et ad bonum finem tendunt; mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius [de off. I, 30, 147 Migne 16 p. 66 A] ait: Affectus tuus operi tuo nomen imponit. Et Augustinus [enarr. in ps. 31 n. 4 Migne 36 p. 259]: Bonum enim opus intentio facit . . . . . Non valde attendas, quid homo, sed quid cum facit, attendat, quo lacertos optimae gubernationis dirigat . . . . Quae (scil. voluntas) si mala fuerit, non bona sed mala opera facit, si vero bona fuerit, bona non mala opera facit [Glosse in Matth. 7, 18; cfr. August. enchiridion cap. 15 Migne 40 p. 238.

[3]) sent. II, 38, 7: Illud nulli in ambiguum venit, quia voluntas ex suo fine pensetur, utrum recta sit an prava, peccatum an gratia. cfr. Abaelard, ethica cap. 3 Migne 178 p. 638 CD; August. enarr. in ps. 40, 9 Migne 36 p. 460.

schon dadurch zu stande kommen läßt, daß der Mensch sich bewußter Weise einer sinnlichen Regung hingiebt [1]), oder wenn er im Hinblick auf die moralische Untüchtigkeit des Willens das Bibelwort anführt: Von einem schlechten Baume können nur schlechte Früchte kommen [2]).

Hier also haben wir ähnlich wie beim Viktoriner Hugo [3]) unzweifelhaft einen Einfluß Abaelards zu konstatieren. So sehr aber der Sentenziarier auch das subjektive Moment in den Vordergrund rückt, so kann er sich doch nicht entschließen, die ganze Moralität unserer Handlungen nur von der Absicht abhängig zu machen. Er verwirft allerdings diese Meinung nicht rundweg [4]), will sich ihr aber auch nicht fügen. Daher steht er nicht darauf an, seine obigen Sätze bedeutend einzuschränken. Darnach steht es ihm fest, daß es Handlungen giebt, die niemals moralische Güte erlangen können. Denn an sich schlechte Akte, wie Gotteslästerung, Stehlen u. s. w., können durch nichts, auch nicht durch die beste Willensrichtung ethischen Wert erhalten [5]). Der Meister beruft sich dabei auf augustinische Stellen [6]), die in der offenkundigsten Weise seine Ansicht

---

[1]) sent. II, 24, 9: Si autem ratio consentiat et quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata . . . . . expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur etiamsi non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia. cfr. August. de trinit. XII, 12, 17—18 Migne 42 p. 1007; de genes. contra Manich. II, 14, 20—21 Migne 34 p. 207.

[2]) sent. II, 35, 3: Praecipue tamen in voluntate consistit peccatum ex qua tamquam ex arbore mala procedunt opera mala tamquam fructus mali. cfr. August. enchiridion cap. 15 Migne 34 p. 238; contra Julianum Pelag. I. 38.

[3]) de sacr. I ps. 6 cap. 4 Migne 176 p. 265 D.

[4]) cfr. sent. II, 40, 4 wo er nochmals auf die Ansicht Abaelards zu sprechen kommt, ohne ein Wort des Tadels über sie zu haben; cfr. auch den Wortlaut der folgenden Stellen.

[5]) sent. II. 40, 3: Ex quo consequi videtur, quia non semper ex fine iudicatur voluntas sive alia mala sicut in illis quae per se peccata sunt . . . . Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt i. e. quae sine praevaricatione fieri nequeunt.

[6]) sent. loc. cit. Sed August. dicet in libro contra Manichaeum [cap. 7, 18; 8, 19] omnes actus secundum intentionem iudicandos bonos vel malos praeter quosdam, qui ita sunt mali, ut numquam possint esse boni etiamsi bonam videantur habere causam. Interest, inquit, plurimum qua

bekräftigen sollen. Er hat darin auch nicht unrecht, wenn er diese für sich allein ohne Rücksicht auf andere ins Auge faßt. Für Abaelard ist es ferner eine Grundvoraussetzung der Sündhaftigkeit einer Handlung, daß sie mit Kenntnis des Zieles vollbracht werde [1]). Daher hält er auch den Gottesmord der Juden für keine Sünde derselben. Der Lombarde stimmt ihm insofern bei, als er anerkennt, daß Unkenntnis ähnlich wie Zwang ein Abhandensein der Freiheit bedinge, kämpft aber insofern wieder gegen ihn an, als er im Vorgehen der Juden eine an sich schlechte That sieht, die durch ihre gute Absicht nicht in das Gegenteil verwandelt werden könnte [2]). In der näheren Besprechung dieses Faktums macht nun Petrus auf Grund von Augustin wenigstens der Sache nach auf den wichtigen Unterschied von formeller und materieller Sünde aufmerksam. Er meint ja, wer unwissend sündige, wolle nicht die Sünde, sondern er vollführe nur eine That, die in sich selber böse sei [3]). Der Magister befindet sich demnach bereits auf jenem Mittelwege, den die späteren kirchlichen Moralisten eingeschlagen haben. Es bedurfte nur noch der aristotelischen Schulung, um seine Unterscheidung auch in klare Form zu bringen. Auch heutzutage nimmt jedes Moralwerk seinen Standpunkt ein.

Das Sittengesetz.

Der moralische Wert oder Unwert unseres Thuns ist also sowohl durch die Absicht bedingt, die wir ihm zu Grunde legen,

---

causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt . . . . (es folgt dann der Hinweis auf solche Thaten, nämlich auf furtum, stuprum, blasphemia).

[1]) ethica cap. 13 Migne 178, p. 653 D; p. 642 D.

[2]) sent. II, 40, 3; II, 41, 5.

[3]) sent. II. 41, 5: Nam qui nesciens peccat, non incongruenter nolens peccasse dici potest; quamvis et ipse quidam nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit; sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas, quod tamen factum fuit peccatum, hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat, quia qui potest resistere non cogitur cedere, quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est. cfr. Aug. retr. I, 15, 3 Migne 32 p. 609.

als auch durch seine eigene Natur. Soll uns nun der sittliche Charakter unseres Handelns mit Sicherheit bekannt sein, so ist es notwendig, daß wir eine Norm haben, mittels derer wir uns jederzeit zurechtfinden können. Dies erkennt auch unser Sentenziarier an, denn er sucht nach einer solchen Norm und findet sie mit Augustin und Ambrosius im göttlichen Gesetz [1]). Es ist uns aber dieses nach ihm in einer zweifachen Form gegeben. In erster Linie im positiven Gesetz, das seinen allgemeinsten Ausdruck in jenem tiefgreifenden Doppelgebote findet: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst [2]). Eine Art Entwicklung und weitere Ausführung dazu bildet der Dekalog, in dem die drei ersten Gebote auf die Gottesliebe, die sieben anderen auf die Nächstenliebe sich beziehen [3]). In zweiter Linie haben wir den göttlichen Willen im Naturgesetz gegeben, das sich uns im Gewissen ankündigt. In unserer Brust tragen wir jene Regel herum, die uns sagt, was Gut und Böse ist, die uns mächtig auffordert, keinem Unrecht zu thun, des Fremden Eigentum zu achten, in sein Familienglück nicht einzudringen. Wir fühlen in uns den Satz lebendig, keinem das zu thun, was wir selber nicht erleiden wollen [4]).

Wie ersichtlich, bietet uns hier der Meister nur Aphorismen. Jede Begründung und wissenschaftliche Durchdringung läßt er beiseite. Seine Angaben können uns darum bloß insofern befriedigen, als sie die Grundgedanken der gesamten scholastischen Ethik in sich bergen.

---

[1]) sent. II, 35, 1: Peccatum est omne dictum vel factum vel concupitum, quod fit contra legem dei [Aug. contr. Faustum XXII, 27 Migne 42 p. 418] .... Quid est peccatum nisi legis divinae praevaricatio? [Ambrosius de parad. cap. 8. 29 Migne 14 p. 292 D.]

[2]) sent. III, 27 2 cfr. Hugo Vict. de sacr. II. ps. 13 cap. 6 Migne 176 p. 528 D ff.; August. de trinitate VIII, 7, 10 : 8, 12 Migne 42 p. 956, 957; doctrina christ. I, 25, 26 Migne 34, 28.

[3]) sent. III, 37, 1: Sed iam distributio decalogi, quae in duobus mandatis completur, consideranda est. Habet enim decalogus decem praecepta .... quae sic sunt distributa, ut tria quae sunt in prima tabula pertineant ad deum, scil. ad cognitionem et dilectionem trinitatis, septem quae sunt in secunda tabula ad dilectionem proximi. cfr. Hugo Vict. sent. IV, 3 Migne 176 p. 120 D ff; doch faßt Hugo den Dekalog als zum Naturgesetz gehörig auf.

[4]) Siehe oben p. 43, wo auch die Quellen aufgeführt sind.

Subjektiv und objektiv Gut.

Wir konnten oben bemerken, daß nach der Ansicht des Magisters die menschlichen Handlungen sowohl nach dem objektiven Sittengesetze als auch nach ihrem Zwecke zu beurteilen sind. Damit sind uns auch schon die Voraussetzungen angegeben, unter denen unsere Thätigkeit sittlich gut genannt werden kann. Offenbar nur dann, wenn sie sich in guter Absicht vollzieht und in Übereinstimmung mit dem Sittengesetze steht, das in seinem innersten Kerne die Liebe Gottes oder vielmehr Gott selber in sich birgt. Auf Gott, der die Liebe ist, sagt der Sentenziarier mit dem Bischof von Hippo, müssen wir unser ganzes Wollen beziehen [1]). Es giebt zwar eine Reihe näherliegender Ziele, die wir mit vollem Rechte erstreben dürfen, aber diese werden uns Anlaß zur Sünde, wenn wir sie um ihrer selbst willen verlangen. Nur dann also handeln wir sittlich gut, wenn wir Gott und Gottes Gesetz stets im Auge behalten [2]).

Sind nun die Dinge für uns bloß dann gut, wenn wir sie richtig gebrauchen, so muß sich dem Theologen die Frage aufdrängen, wie sie denn an sich sind. Der Meister giebt uns hier die gewöhnliche Antwort, sie seien alle gut. Sie haben ja, wie er mit Augustin erklärt, alle Gott zum Schöpfer. Dieser aber kann in seiner unendlichen Vollkommenheit nur der Ur-

---

[1]) sent, II, 38, 1: His verbis aperte insinuatur, quis sit rectus finis voluntatis sive actionis bonae scil. charitas, quod deus est. Mit Berufung auf Aug. enchirid. cap. 121, 32 Migne 40 p. 288: Ad charitatem refertur omne praeceptum; ebenso wird dem Sinne nach angezogen Aug. de trinit. XI, 6, 10 Migne 42, p. 992.

[2]) sent. II. 38, 3. 5: Aliae atque aliae voluntates suos proprios fines habent; qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis qua volumus beate vivere et ad eam pervenire vitam quae non referatur ad aliud sed amanti per se ipsam sufficiat, quemadmodum voluntas videndi finem habet visionem et voluntas videndi fenestram finem habet fenestrae visionem. Altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam praedictae referuntur voluntates. Item rectae sunt voluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa ad quam cunctae referuntur . . . . Et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur. cfr. Aug. de trinit. XI, 6, 10 Migne 42 p. 992; cfr. sent. II. 38, 2; Aug. in ps. 45, Migne 36 p. 515.

heber des Guten, niemals aber der des Übels und der Sünde sein [1]). Dabei stellte sich für den Lombarden die Schwierigkeit ein, ob nicht auch den sündigen Akten, insofern sie sind, diese Eigenschaft zuzusprechen sei. Abaelard hatte dies in seiner Ethik mit allem Nachdruck behauptet, hatte aber dabei zahlreiche Gegner gefunden. Bei diesem Zwiespalt der Meinungen wagt Petrus überhaupt keine Entscheidung. Er überläßt das Urteil dem klugen Leser, damit zufrieden, diesem beide Meinungen in aller Breite vorgelegt zu haben [2]).

Es erübrigt uns noch, auch kurz eine Einteilung zu erwähnen, welche der Magister an dem Begriffe gut vornimmt. Hugo von St. Viktor [3]) teilt in einer sonderbaren Vermischung eines objektiven und subjektiven Gesichtspunktes das Gute in drei Unterarten ab. Er redet von einem Gut, das an sich und auch für einen anderen gut ist, dann von einem, das an sich zwar schlecht, aber doch auch für jemanden von Nutzen sein kann, endlich noch von einem, das an sich zwar gut ist, für den Besitzer aber vom Schlimmen ist. Was hier der Viktoriner sagt, kehrt der Sache nach ganz und auch der Form nach nur wenig verändert bei unserem Sentenzenmeister wieder. Er fügt nur noch ein viertes Einteilungsglied hinzu, nämlich das Übel, das, wiewohl in sich schlecht, doch zum Guten verhelfen kann [4]). Indes hätte er, wie leicht ersichtlich, diesen Zusatz beiseite lassen können, ohne daß ihn der Vorwurf der Unvollständigkeit getroffen hätte.

---

[1]) sent. I, 46, 12: Qui omnium, quae sunt, auctor est, et ad cuius bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est. cfr. Aug. de div. qu. 83 q. 21 Migne 40, p. 16; cfr. sent. I, 46, 12: [Deus] omnium quae sunt auctor est, quae inquantum sunt, bona sunt; Aug. loc. cit.; cfr. sent. I, 1, 7; Aug. de doctr. christ. I, 32 35 Migne 34 p. 32.

[2]) sent. II, 37, 4: Illarum vero sententiarum iudicium prudenti lectori, cui utriusque sententiae notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus. Über diese Streitfrage handelt er von sent. II, 35—II, 37, 4.

[3]) sent. I, 13 Migne 176, 65 C; 66 D: Ad quod videndum quod quaedam sunt bona in se et ad aliud et quaedam bona ad aliud et non in se et quaedam bona in se et non ad aliud. cfr. de sacr. I in ps. 4 cap. 19 Migne 176 p. 242 A.

[4]) sent. I, 46, 8; 47, 7. cfr. August. enchirid. cap. 11 Migne 40 p. 236.

Obgleich nun Petrus auch hier nichts anderes bietet als abgerissene Sätze, die fast jeder ernstlicheren Begründung entbehren, so darf er doch nicht ganz übergangen werden. Noch heute redet man von einer metaphysischen Güte der Dinge und versteht darunter das Gleiche, was wir gerade mit objektiver Güte bezeichnet haben; noch heute redet man natürlich auch von einer subjektiven sittlichen Güte. Allerdings originelle Aufstellungen sind seine Angaben nicht. Sie waren bereits Gemeingut seiner Zeit, nachdem sie die Kirchenväter in der gleichen Form schon vertreten hatten.

Das Übel.

An die Erörterung über das Gute schließt sich passend jene über das Übel an. Vor allem handelt es sich um die Frage nach dem Wesen desselben. Augustin [1]) hat es bekanntlich definiert als corruptio oder privatio boni, und in seine Fußstapfen sind auch die Scholastiker getreten. Auch unser Meister ist ihm treu gefolgt, wiewohl seine Worte zunächt auf Hugo von St. Viktor und erst mittelbar auf ihn zurückgehen. Auch für ihn ist demnach das Übel nur eine Beraubung, eine Schädigung des Guten [2]).

Schon darin liegt eine wichtige Angabe über die ontologische Seinsweise desselben. Ist es nämlich eine Beraubung des Guten, so muß notwendig ein solches zuerst vorhanden sein. Der Sentenziarier zieht denn auch sofort wiederum im Anschluß an den genannten Viktoriner und ganz im augustinischen Geiste den Schluß: Die Sünde kann nur an einem Guten existieren; nur solange ein solches vorliegt, kann es auch ein Übel geben. Ist einmal keines mehr übrig oder ist einmal die Natur eines Dinges durch das Übel vollständig aufgezehrt, so ist auch dieses verschwunden, denn ein absolutes Übel ist unmöglich [3]).

---

[1]) enchirid. cap. 11, 3 Migne 40 p. 236. Quid est autem aliud, quod malum dicitur nisi privatio boni? . . . .

[2]) sent. II, 34, 4: Malum enim est corruptio vel privatio boni . . . . Quid enim aliud quod malum dicitur nisi privatio boni. cfr. Hug. Vict. sent, III, 14 Migne 176 p. 111 A; Zacharias von Goldsborough, concord. evang. I, 1 Migne 186 p. 47 C.

[3]) sent. loc. cit.: Peccatum ergo non potest esse nisi in re bona . . . . Bonum enim minui malum est; quamvis quantumcumque minuatur, necesse

Nach dieser Darlegung könnte es den Anschein haben, als habe Petrus das Übel für eine positive Kraft gehalten, welche am Seinsmarke eines Dinges zehre. Es giebt indes noch eine anderweitige Bestimmung, welche jede derartige Vermutung beseitigen muß. Darnach ist ihm das Übel ein Nichtseiendes, näherhin ein Streben nach dem Nichtsein oder ein Abfall vom Sein [1]). Es hat seiner Natur nach keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens [2]). Ist diese letztere Wendung beim Magister auch nicht dem Wortlaute nach gegeben, so liegt sie doch der Sache nach unzweifelhaft vor. Damit schließt sich aber der Lombarde ähnlich wie Abaelard [3]) und Hugo [4]) und vorher schon Kassiodor [5]) aufs genaueste den Ausführungen des Bischofes von Hippo an.

Wenn nun das Übel ein Nichtseiendes ist, so kann es auch Gott nicht zum Urheber haben. Er ist ja nur die Ursache des Seienden. Deshalb können sich auch die Dinge nur insoweit rühmen, ihn zum Schöpfer zu haben, als ihnen Sein zukommt [6]). Der Grund für das Böse liegt daher nur im Menschen oder im reinen Geiste, der durch die Sünde von Gott abfällt und gegen sein Gesetz ankämpft. Denn Sündigen oder vom Guten abfallen heißt das thun, was gegen Gottes Gebot ist. Das aber können

---

est, ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consummi potest bonum quod est natura nisi et ipsa natura consumatur .... Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur. Ac per hoc, nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. cfr. Hugo sent. III, 15 Migne 176 p. 112 D; August. enchirid. cap. 12, 4 Migne 40 p. 236; cfr. sent. II, 34, 2; Hugo sent. III, 14 p. 111 A.; Aug. de nupt. et concup. I, 28, 8.

[1]) sent. II, 35, 11: Non est substantia peccatum; sent. I, 46, 12: Tendere enim ad non esse malum est .... tendit autem ad non esse, qui operatur malum; siehe weiter unten n. 6.

[2]) August. de civit. dei XII, 7 Migne 41 p. 355: Nemo igitur quaerat efficientem cauam malae voluntatis: non enim efficiens est, sed deficiens, quia nec illa effectio est sed defectio.

[3]) ethica III; sic et non Migne 178 p. 636 B, 1588 C.

[4]) sent. III, 14 Migne 176 p. 111 B. — [5]) in ps. 68 Migne 70, 478 A.

[6]) sent. I, 46, 12: Quocirca mali auctor non est (scil. deus) et ideo ipse summum bonum est, a quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deficiendi i. e. tendendi ad non esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est, quia omnium quae sunt, auctor est, quae inquantum sunt, bona sunt .... Ecce aperte habes quod deficere a deo ... malum est. Ein freies Zitat nach Aug. de div. q. 83 q. 21 Migne 40 p. 16 cfr. enchirid. cap. 23, 8 Migne 40 p. 244, Hugo Victor. sent. III. 14 Migne 176 p. 111 A.

nur die vernünftigen Geschöpfe [1]). Doch muß von dem Gesagten eine Ausnahme gemacht werden. Es giebt nämlich nach Petrus ein aktives und ein passives Übel. Während nun der Mensch ersteres, welches der Sünde gleichkommt, direkt veranlaßt, ist er für letzteres nicht thätige Ursache, sondern im Gegenteile leidendes Subjekt; so z. B. wenn ihn eine Strafe trifft. Ein solches Übel ist aber an sich gut und nur zufällig schlecht. Darum kann es auch Gott verhängen, ohne eine Schuld oder Sünde auf sich zu laden [2]).

Es ist also nicht allzuviel, was uns der Meister in seinen ethischen Darlegungen vor Augen führt. Wir finden zwar noch manche treffliche Bemerkungen, z. B. in seiner Abhandlung über die Lüge [3]) oder über das 7. Gebot des Dekalogs [4]), aber sie bieten nichts, was von Bedeutung wäre. Das Gleiche gilt auch von der äußerst oberflächlichen Auseinandersetzung über die vier Kardinaltugenden [5]) und noch mehr von den bekannten sieben Hauptlastern [6]), von denen er nicht viel mehr als den Namen bringt. Trotz dieser Mängel müssen wir ihm doch die Ehre lassen, nicht tiefer als seine Zeitgenossen zu stehen. Er zeigt uns im allgemeinen alle Grundsätze auf, wie sie damals im Umlauf waren. Auch Abaelard ist, wie wir gesehen haben, auf ihn nicht ohne Einfluß geblieben. Gerade dadurch aber, daß er mit diesem Meister die Absicht oder Gesinnung, mit anderen dagegen die objektive Güte oder Schlechtigkeit der Handlungen zur Geltung kommen läßt, vertritt er mit aller Entschiedenheit die Punkte, welche die folgenden kirchlichen Theologen bis auf den heutigen Tag vertreten haben.

[1]) sent. II, 34, 3: Malorum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem prius angeli postea hominis.

[2]) sent. II, 35, 14: Diximus enim privationem vel corruptionem boni active vel passive i. e. secundum efficientiam vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur peccatum et poena, sed peccatum secundum efficientiam quia privat et corrumpit bonum; poena autem secundum effectum i. e. secundum passionem, quae est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud poena; alterum est dei i. e. poena, alterum diaboli vel hominis i. e. culpa.

[3]) sent. III. 38, 1 ff. — [4]) sent. III, 37, 3.

[5]) sent. III, 33, 1 ff.; sent. II, 27, 1 wird auch die Tugend definiert: Virtus est bona qualitas, qua recte vivitur et qua nullus male utitur. cfr. Hugo Vict. sent. III, 9 Migne 176 p. 104 A.

[6]) sent. II, 42, 8 ff; cfr. sent. II, 21, 4.

Namenregister.

Abälard 1, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 33, 38, 39, 40, 44, 45, 49, 50, 53, 55, 58, 59, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 77, 78, 80, 82, 83, 92, 93, 97, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 136.
Adelhard von Bath 13, 16, 20, 82, 109.
Alanus 29, 40, 42, 45, 46, 55, 68, 69, 83, 89, 104.
Alexander III., Papst 5, 7, 8, 12, 26, 35.
Algerus von Lüttich 62, 63.
Alkuin 47, 53, 58, 90.
Ambrosius 3, 9, 24, 31, 53, 56, 77, 78, 79, 83, 104, 105, 126, 128, 131.
Anselm von Canterbury 16, 17, 31, 38, 49, 53, 58, 107, 108, 109, 115, 118, 120, 121.
Anselm von Laon 5.
Apulejus 70, 82, 89, 107, 114.
Aristoteles 10, 31, 38, 57, 62, 68, 69, 71, 74, 76, 77, 99, 109.
Ast 3.
Augustin 3, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135.
(Pseudo-)Augustin 38, 41.

Bandinus 15, 31.
Baumgartner 29, 40, 46, 83, 104.
Baeumker 57.
Beda 7, 16, 20, 53, 55, 58, 76, 78, 79, 80, 84.
Bernhard von Chartres 16, 55.
Bernhard von Clairvaux 35.
Bernhard Silvester 82.
Boethius 9, 11, 12, 14, 22, 23, 24, 29, 38, 39, 41, 46, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 65, 69, 74, 103, 108, 109, 112, 118, 119.
Bonaventura 24.
Boulaeus s. Du Boulay.
Bruno von Asti 5, 47.
Buhle 3.

Caré 1.
Ceillier 3.
Chalcidius 10, 16, 53, 56, 57, 70, 76, 81, 82, 89, 99, 114.
Chartres, Schule von 82, 118.
Claudius Mamertus 16, 88, 93, 94, 104, 114.
Constantin der Afrikaner 56, 82.
Cousin 23, 65.

Denifle 1, 2, 6, 7, 12, 26, 35.
(Pseudo-)Dionysius 108.
Du Boulay 6.
Durandus 15, 24.

Empedokles 16.
Endres 24.
Erdmann 1, 2, 3.
Eugen III., Papst 7.

Flügge 3.

Galenus 82.
Gandulf 6, 7, 8, 44, 56, 58, 68, 79, 80, 105.
Gennadius 97.
Gietl 8, 26.
Gilbert von Poitiers 16, 18, 19, 38, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 58, 59, 60, 62, 65.
Gonzalez 20.
Gratian 26.
Gregor der Große 78, 85, 104, 107, 110.

Haimo 77, 104.
Hauréau 56, 118.
Hayd, Heinrich 5.
Hieronymus 3, 9, 24, 31, 53, 56.
Hilarius von Poitiers 9, 23, 24, 45, 69.
Histoire litt. de la France 3, 45.
Honorius von Autun 5, 12, 17, 19, 39, 55, 63, 86, 101, 121, 124.
Hugo von Rouen 53, 81.
Hugo von Skt. Viktor 3, 5, 7, 8, 12, 13, 16, 17, 20, 26, 27, 30, 33, 34, 35, 36, 39, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 72, 76, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 126, 129, 131, 133, 134, 135, 136.
(Pseudo-)Hugo von Skt. Viktor 74, 86, 109.

Isaak von Stella 18, 69, 87, 89, 99.
Isidor von Sevilla 5, 9, 39, 51, 53, 56, 70, 81, 86, 90, 91, 94, 98, 104, 107, 120.
Johann von Cornwallis 4.
Johann von Damaskus 6, 8, 9, 22, 23, 27, 43, 72, 78, 85.
Johann von Salisbury 20, 23, 35, 44, 55, 60, 68, 76, 88.
Jourdain 20.

Kassian 88.
Kassiodor 16, 18, 19, 20, 38, 40, 47, 70, 73, 77, 84, 88, 93, 95, 96, 97, 98, 135.
Kleutgen 20.
Knöpfler 98.
Kögl, Julius 3, 24.
Krug 1.

Laktantius 115.
Lanfrank 32, 45, 51, 90.
Liebner, Albert 30, 91, 114.

Makrobius 10, 70, 77, 82, 86, 99.
Mignon 5.
Moriz von Sully 1.

Nolte 20.

Odo von Cambrai 47, 96, 103.
Omnebene 12.
Origenes 96, 97, 101.
Otto von Freising 38, 50, 68, 76.
Ovid 55, 84.

Papias 45, 86, 88.
Paulus, Apostel 45.
Petrus Comestor 76.
Petrus Damiani 36.
Petrus von Poitiers 35, 49, 50, 58, 69, 98.
Philo 57.
Pits 2.
Plato 10, 31, 53, 57, 59, 75, 76, 93, 107.
Plotin 49, 68, 92, 93, 99, 108, 110.
Possevin 2.
Prantl 21, 23.
Protois 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Pythagoras 31.

Rhabanus Maurus 16, 17, 44, 45, 53, 56, 70, 76, 84, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 105.
Remigius von Auxère 3, 76.
Richard von Skt. Victor 29, 48, 49, 103.

Ritter 24, 29.
Rixner 3.
Robertus Rullus 5, 6, 26, 41, 47, 51, 55, 58, 63, 66, 78, 80, 92, 93, 97, 98, 101, 103, 106, 110, 120.
Roland, siehe Alexander III., Papst.

Scheeben 3.
Schell 70.
Schubert 93.
Scotus, Duns 104.
Stöckl 12, 19, 31, 104, 108, 126.
Stölzle 85.
Suarez 74.

Thales 81.
Thierry von Chartres 82, 118.
Thomas von Aquin 2, 15, 20, 22, 24, 30, 42, 74, 75, 123.
Timäus 67.

Überweg-Heinze 2, 3, 5, 12, 15, 20, 31, 57, 94, 96, 104, 127.

Viktoriner 1, 29, 84, 90.

Walafried Strabo 5, 16.
Walter von Skt. Viktor 56.
Werner 86, 89.
Wetzer und Welte 2.
Wilhelm Aneponymus, s. Wilhelm von Conches.
Wilhelm Champeaux 21.
Wilhelm von Conches 13, 16, 17, 18, 20, 21, 35, 36, 38, 55, 56, 67, 69, 82, 83, 87, 104.
Wilhelm von Hirsau 85.
Wilhelm Okkam 104.
Wilhelm von St. Thierry 16, 17, 30, 41, 47, 56, 58, 63, 64, 69, 86, 87, 88, 94, 95, 108.

Zacharias von Goldsborough 18, 42, 58, 113, 134.
Zeller 99, 110.